NOICA



Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou

HUMANITAS

SCHIȚĂ PENTRU ISTORIA LUI CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormîntat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului") (1980), *Douăzeci și șapte de trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă*. Vol I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou

HUMANITAS

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0575-7

Notă asupra ediției

Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou, publicată pentru prima dată în volum la Institutul de Arte Grafice „Bucovina" I. E. Torouțiu din București în 1940, a reprodus teza de doctorat susținută de Constantin Noica în luna iunie a aceluiași an.

Două fragmente din lucrare, *Încercare despre filosofie însăși* și *Încercare de filosofie*, au apărut separat în „Revista Fundațiilor Regale", an VI, nr. 8, 1939, pp. 399–410, și în „Gând românesc", an VIII, nr. 1–4, 1940, pp. 13–20.

Prezenta ediție a respectat normele ortografice și de editare Humanitas. Intervenția editorului s-a limitat la actualizarea formelor lexicale și a variantelor morfologice ieșite din uz sau avînd astăzi alte semnificații. Unificarea dubletelor lexicale, îndreptarea erorilor tipografice și adaptarea punctuației s-a făcut tacit.

Versiunea românească a citatelor, expresiilor sau cuvintelor redate în original precede cuprinsul cărții. Mulțumim Marianei Băluță-Skultéty pentru traducerile din latină, greacă și franceză, și Danielei Ștefănescu pentru cele din limba germană.

EDITURA

INTRODUCERE

Adevărata dezamăgire pe care ar trebui să o dea celui ce o cercetează istoria filozofiei e mai puţin de a nu putea desprinde ceva sigur din ea: e de a nu putea păstra totul. Istoria e într-atît legată de filozofie, ţine într-o asemenea măsură de intimitatea ei, încît destinul celei din urmă e de a purta cu sine pe cea dintîi. E greu explicabilă, ca urmare, nepăsarea celor care întreprind istoria numai spre a o respinge. Că filozofii greşesc? Dar greşelile ce li se impută sînt, fie prea evidente (cum e cazul cu separabilitatea ideilor platonice sau cu acţiunea lucrului în sine kantian), şi atunci te întrebi cum de nu le-au surprins filozofii înşişi; fie prea subtile, şi atunci nu reprezintă decît punctul de vedere din care priveşte lucrurile istoricul. Este, în filozofii, dincolo de adevărurile şi erorile lor posibile, o izbucnire de viaţă care nu te poate lăsa nepăsător. Cine nu simte toată actualitatea doctrinelor trecute, în larga lor majoritate, nu gîndeşte, poate, destul de însufleţit el însuşi. Se întîlnesc, fireşte, şi istorici care să se străduiască a sfîrşi cu istoria, acolo mai ales unde ea nu confirmă atitudinile adoptate de ei. Dar năzuinţa cea mai legitimă a istoricului e de a adopta o atitudine care să îi îngăduie a pierde cît mai puţin, într-un cîmp unde varietatea de moduri e în neodihnită îmbogăţire.

Pentru a căpăta o înţelegere cît mai cuprinzătoare a istoriei, unii cercetători caută să iasă din perspectiva lor, spre a se aşeza în perspectiva obiectului. De aici, părăsind — spun ei — punctele de vedere subiective, acordul între conştiinţe, asupra unei materii cît mai întinse, devine cu putinţă. În particular istoria filozofiei devine egală cu sine, una şi atotpăstrătoare. Că în felul acesta ea capătă un caracter muzeal, îmbrăţişînd totul numai pentru că mumifică totul, e un fapt ce ni se trece sub tăcere. La fel cum nu

ni se explică întotdeauna în ce chip poate face cugetul nostru un salt, din perspectiva proprie sieşi în cea a obiectului, şi nici felul cum, o dată saltul făcut, putem rămîne îndelungă vreme ca şi în afară de noi înşine, senin scrutători ai tuturor lucrurilor. Într-un cuvînt şi cu o expresie ades folosită: e greu de înţeles cum poţi privi lumea din punctul de vedere al lui Sirius.

E, în noi, o curioasă teamă de subiectivism. Ni se pare necontenit că exigenţele cele mai înalte ale vieţii intelectuale impun o desolidarizare de tot ce ar putea să ne dividă, ca ţinînd de intimitatea fiecăruia; cu alte cuvinte impun o desolidarizare de noi înşine. Dar subiectivismul nu e întotdeauna cel superficial, al fiecăruia, ci cufundarea în modurile unei vieţi a spiritului care e a tuturor. Subiectivismul adevărat nu ne unifică numai între noi, cum face — şi se laudă că face — obiectivismul. Ne unifică şi cu noi înşine, ceea ce nu izbuteşte obiectivismul. De o asemenea unificare cu sine are nevoie în primul rînd filozofia, iar prin ea, poate, se lămureşte împrejurarea, relevată în atîtea rînduri, că în timp ce alte discipline se dezinteresează de istoria lor, filozofia trăieşte tocmai prin interesul pentru istoria ei. Setea de unitate cu sine a spiritului ia, pentru o dată, locul celeilalte năzuinţe, de creaţie obiectivă. Dacă interesul pentru obiect şi judecata ştiinţifică îngăduie, în celelalte discipline, să se piardă tot ce a precedat rezultatul, adică istoria însăşi, interesul pentru unitatea spiritului obligă, aici, să se recîştige cît mai mult. Numai subiectivizînd istoria, numai purtînd cu sine întreaga istorie, poate răspunde filozofia exigenţelor de unitate, care comandă, la fel cu cele de „obiectivitate“, viaţa intelectuală.

Întîlnirea cu istoria, descoperirea că are un trecut, revelaţia formelor acestui trecut ce pluteşte în urmă-i, gata făcut şi străin de el, ar fi întîmplarea cea gravă a cugetului, dacă ultimul n-ar avea virtutea de a preface istoria în istorii. O istorie a filozofiei, una şi dinainte constituită, ar copleşi spiritul, aşa cum îl copleşesc realităţile străine lui. E proprie nouă putinţa de a ne însuşi istoria şi de a face lucrul potrivit cu legitimele interese ori puncte de vedere ce reprezentăm. Chiar în cazul istoriei obişnuite, purtînd asupra altor materii decît filozofia, istoricul poate lua atitudini diferite: el poate explica istoria (şi e curios de constatat că uneori reuşesc mai multe explicaţii), ori o poate

lăsa să se explice singură; uneori o subiectivizează pînă la transfigurarea propriei sale epoci, alteori — şi o anumită obiectivitate este încă o formă a subiectivităţii — o distanţează spre a o contempla mai bine. La aceste atitudini, istoricul filozofiei poate adăuga pornirea de a se cufunda în istoria filozofiei, spre a se pierde în ea (ce e teoria „conceptelor deschise" decît o pierdere în istorie, prin redeschiderea neîncetată a problemelor?); sau se poate cufunda în ea spre a se regăsi. Dar toate cele de mai sus reprezintă atitudini, şi nu duc, poate, la istorii diferite. Istoriile, mai multe, încep de la setea de unitate, de la nevoia resimţită de spirit de a se înstăpîni în istoria sa.[1] E de la sine înţeles că la temelia tuturor acestor istorii stă un dat unic: să spunem, textele cugetătorilor trecuţi şi sensul, pe cît posibil exact, al afirmaţiilor incluse acolo. Dar simpla expunere, chiar şi ideal exactă, a opiniilor emise nu constituie, prin ea însăşi, o istorie ci, cel mult, o doxografie. Abia de aici înainte, sprijinindu-se pe ea ca pe adevăratul ei material, începe istoria. Care nu e posibilă decît pentru că se ramifică în istorii.

Faptul că există mai multe istorii, şi deopotrivă de îndreptăţite toate, e obişnuit pus în lumină prin afirmaţia că se întîlnesc mai degrabă istorici ai filozofiei decît istorii ale ei. Totuşi subiectivitatea istoricilor exprimă mai mult, şi poate altceva, decît subiectivitatea istoriilor, cum voim aici. Dacă despre primii se poate afirma că pierd ceea ce o istorie obiectivă, deci unică, le-ar fi dat: acordul între ei — în cazul ultimelor atitudinea obiectivistă nu e în cîştig, deoarece acordul se păstrează, deşi e un acord al cugetelor asupra mai multora în locul unei singure istorii, şi se obţine, în plus, unitatea cu sine pe care obiectivismul nu o dădea. Istoriile filozofiei, lucrînd asupra unui material unic, sînt totuşi mai multe pentru că răspund elanurilor felurite ale spiritului de a se totaliza. Ceea ce consacră deci plu-

---

[1] Socotim că a „explica" trecutul nu e singura istorie filozofică legitimă, cum se închipuie uneori. În definitiv istoria obişnuită nu vrea nici ea decît să înţeleagă şi să explice trecutul. Atunci să nu se deosebească istoria filozofiei decît prin aceea că poartă asupra altui material? Cum rămîne, în cazul istoriei explicative, cu faptul, specific filozofiei, că aceasta are obsesia propriei sale istorii? De ce nu sînt şi celelalte istorii — a chimiei de pildă — obsedante?

ralitatea istoriilor este că, pe de o parte nevoia permanentă de unitate cu sine a spiritului îl îndeamnă să poarte cu sine întreg trecutul, dar pe de alta el e silit, prin natura restrictivă a întrebărilor ce îşi pune, să piardă ceva din el. Fiecare autentică istorie a filozofiei ne pare, deci, încercarea de a pierde cît mai puţin. Ea nu poate cuprinde totul, căci în timp ce istoria obişnuită e a unui trecut care s-a consumat, deci care se poate totaliza, istoria filozofiei e a unui spirit ce trimite neîncetat către prezent, păstrînd astfel, ca tot ce ţine de prezent, o margine de nedeterminaţie. Dacă ar exista o întrebare la care toate filozofiile să răspundă, istoria filozofiei ar fi desigur una. Cum, din pricina nedeterminării subliniate, o asemenea întrebare nu există, istoria filozofiei o caută pe cea care să o aproximeze cel mai mult. Şi istoriile seamănă cu o întrecere înspre cît mai mult — fireşte un cît mai mult exact; un cît mai mult în respect cu normele „obiective" — a întrebărilor pe care, îngrijorat de propria sa risipire în istorie, şi le pune spiritul.

*
* *

Ni se pare a fi întîlnit o astfel de întrebare integratoare de istorie, iar în lumina ei întreprindem schiţa ce urmează. E întrebarea — ce nouă înşine ni s-a relevat, în toată expresivitatea ei, abia la sfîrşitul capitolului despre Platon — privitoare la „cum e cu putinţă ceva nou". Nu numai în aparenţă, ci şi în fond, după cum se va vedea mai jos, întrebarea noastră e de obîrşie kantiană. Dar ea năzuieşte cel puţin să generalizeze pe „cum sînt cu putinţă judecăţile sintetice" (*a priori*-ul nu interesează aici, căci nu cunoştinţa primează, ci spiritul), dîndu-i o amploare şi semnificaţii care să o scoată din graniţele criticismului. Cum e cu putinţă ceva nou, traducînd în fapt problema: cum face spiritul să nu fie tautologic, să întîlnească altceva, deci să aibă o desfăşurare cu adevărat progresivă — dă socoteală de viaţa spiritului şi deschide astfel porţi înspre orice doctrină filozofică, întrucît oricare priveşte, într-un fel ori altul, viaţa spiritului. Iată de ce o asemenea întrebare are sorţi să devină un adevărat factor de integrare a materialului istoriei.

Dar, încă dinainte de a o vedea la lucru, cineva s-ar putea îndoi de legitimitatea unei istorii întemeiate pe o întrebare şi ar putea arăta că ea se reduce la istoria unei probleme pur şi simplu. Şi fireşte că, în parte, are dreptate să o spună: e vorba de istoria unei probleme. Dar în acelaşi timp, prin alegerea ei, problema e pusă în aşa fel încît poartă cu sine istoria — aşa cum spuneam că face filozofia adevărată. Iar atunci împrejurarea că se înfăptuieşte istoricul unei chestiuni e secundară; pe primul plan stă faptul că, totdeauna, prin acea chestiune, întreaga sau aproape întreaga istorie e transfigurată. Istoria doxografiei, care în mod obişnuit te ajută să înţelegi unele teme, e la rîndul ei înţeleasă în lumina uneia din aceste teme. De ce ar fi o asemenea întreprindere nelegitimă? Dacă istoria filozofiei te ajută, de pildă, să înţelegi pe Locke şi Kant, nu e oare la fel de adevărat că Locke şi Kant te ajută să înţelegi istoria filozofiei?

Aici, însă, îşi face loc o nouă şi amăgitoare obiecţie. E cu neputinţă şi chiar absurd, ni se spune, a voi să înţelegi pe un filozof prin altcineva decît el. E teza pe care, în timpurile noastre, o apără cu străşnicie istoricul francez Étienne Gilson. Aplecat cu precădere asupra lui Toma d'Aquino[1], istoricul amintit a scris o întreagă lucrare, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pentru a arăta că acestuia nu i se pot pune, aşa cum vor chiar unii tomişti, întrebări de inspiraţie carteziană ori kantiană. O spunea, de altfel, la fel de limpede şi cu un alt prilej[2]: „Dacă se doreşte o soluţie tomistă a problemei cunoaşterii, e nevoie, mai întîi, ca soluţia aceasta să vină de la Sf. Toma. Pentru ca ea să vină cu adevărat de la el, iar nu de la Descartes sau Kant, nu trebuie să-l întîmpinăm cu o întrebare carteziană ori kantiană pe buze, deoarece întrebările pe care şi le pun filozofii sînt solidare cu răspunsurile pe care le dau, ci cerîndu-i care ar fi formula sa în problema cunoaşterii, dacă, printr-o dezvoltare lăuntrică a propriilor sale principii, tomismul s-ar fi găsit în situaţia de a şi-o pune pe aceasta".

De cîte ori nu a fost pusă în circulaţie o asemenea obiecţie, şi pentru cîte sisteme felurite? Într-o privinţă, ea ne pare a

---

[1] Cunoscut ca Toma d'Aquino (Aquinatul) (n. ed.).

[2] *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, ed. a 3-a, Vrin, 1927, p. 227.

proclama ceva perfect legitim: obligația istoricului de a respecta dezvoltarea și interesele proprii fiecărei filozofii; de a încerca să o vadă așa cum este ea. Dar acest „așa cum este ea“ n-o împiedică să fie parte dintr-o istorie care o cuprinde; soluție la o întrebare care o depășește. Dacă nu ar exista asemenea întrebări, nu ai putea urmări o problemă în istorie, ci doar probleme, și atunci totul s-ar reduce la o vastă și foarte exactă doxografie. Negreșit, trebuie să îți dai seama de condițiile proprii fiecărui sistem, pentru aceasta doxografia fiind cît se poate de folositoare. Dar ce închise ar fi filozofiile dacă nu ar răspunde decît la întrebările lor! Sau: ce restrînse ar fi aceste întrebări, dacă nu ar comporta decît răspunsul care li se dă!

E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, foarte bine. Dar sînt problemele lui Kant simple probleme ale lui Kant? Nu există comunicare posibilă între nici unele dintre sisteme, sînt ele închise ca niște monade lipsite de ferestre? Ceea ce e adevărat, din obiecția de mai sus, este că nu poți pune altora problemele lui Kant, în termenii în care apar la acesta. Dar că, formulîndu-le în alt fel, ele sînt utilizabile și dincolo de sistemul unde au apărut, sau — și acesta e poate cazul în ce privește schița de față — că un filozof îți poate sugera o problemă mai vastă decît granițele gîndirii lui, e în natura istoriei însăși să o presupună. Chiar Gilson spunea, în citatul de mai sus, că e perfect logic să se ceară Aquinatului „care ar fi fost formula sa în problema cunoașterii“. Iar problema cunoașterii, cum este oare pentru noi, istoricii, o „problemă“, dacă nu, uneori cel puțin pentru că un Descartes ori un Kant ne-au trezit, prin formulările lor, formularea noastră? E absurd să pui Aquinatului întrebările lui Kant, dar nu e defel absurd, ba chiar inevitabil, să le pui amîndurora pe cele ale tale despre filozofie, chiar dacă ele izvorăsc mai degrabă sub sugestia unuia decît a altuia dintre gînditori. În sensul acesta puteam afirma că istoria, care îi explică pe filozofi, este la rîndul ei explicată de unii, dacă nu de toți dintre aceștia.

Un antic sublinia într-un rînd faptul că, în vis, fiecare posedă lumea sa, pe cînd în stare de veghe conștiințele au o lume comună. Cu istoria filozofiei se întîmplă pe dos: ceea ce e conștient în ea separă; singur inconștientul ei, în măsura în care

poate fi vorba cu adevărat de unul, unește. Vom vedea de pildă, în cursul lucrării, cum conștientul unor doctrine filozofice le deosebește în unele ce afirmă înnăscutul și în altele ce îl tăgăduiesc, în timp ce inconștientul lor le unește de-a binelea, arătînd că înnăscutul e proclamat și refuzat dintr-un același adînc filozofic motiv. Dacă deci istoria are un inconștient, e tocmai rolul istoricului să se așeze în acesta, să fie inconștientul ei. Filozofii au problemele lor, desigur; e rolul istoricului să le restituie filozofiei pur și simplu.

Nu ni se pare defel că recădem, astfel, în nostalgia acelei *philosophia perennis*, zadarnic urmărită de gînditori și comentatorii lor. Ceea ce regăsim, ceea ce ni se pare potrivit și filozofic a regăsi peste tot, este un *ingenium perenne*, care face cu putință, subteran ori nu, toate filozofiile. Încercarea de a scoate la lumină, din zonele cîteodată inconștiente ale istoriei, pe *ingenium perenne*, e marea întreprindere a istoricului care crede în primatul subiectivității. O *philosophia perennis* ține, pînă la un punct, de obiectivism, ea năzuind să determine tabloul adevărurilor pe care, în decursul desfășurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternității. Ca în orice obiectivism, s-ar obține și aici o desăvîrșită unificare în ceea ce privește materia, cu prețul însă al transformării acesteia în piesă de muzeu: și într-adevăr, ce poate avea un caracter mai muzeal decît o *philosophia perennis*? În schimb *ingenium perenne*, care nu este numai întîlnit pe căile subiectivității, dar reprezintă tocmai principiul subiectivismului autentic, aduce, pe lîngă acordul asupra obiectului, căutata unitate cu sine a spiritului. Iar cum fără unitatea spiritului nu e de întîlnit nici viața sa; singur în lumina lui *ingenium perenne* e de nădăjduit o istorie vie, nemuzeală. E istoria adîncurilor, istoria acelei ordini inconștiente, pe care trebuie să îți faci o misiune din a o căuta.

Dar se întîmplă cu *ingenium perenne* la fel cum s-ar fi întîmplat cu *philosophia perennis*; se pierde, într-o largă măsură, linearitatea istoriei. Și într-adevăr, de ce am stărui atît de mult în a o păstra? O istorie care explică fenomenele, sau în care ele se explică singure, firește că le înfățișează în succesiunea și, pe cît posibil, în determinismul lor. Dar e o virtute specifică istoriei filozofiei de a putea urmări, mai mult decît înșiruirea pro-

duselor înfăţişate de spirit, necesităţile lăuntrice ale acestuia. O spune, între alţii, un istoric de la care sprijinul e cu atît mai folositor cu cît e mai neaşteptat. Subliniind eroarea pe care o fac unii filozofi sistematici atunci cînd dispreţuiesc istoria disciplinei lor — căci, în ciuda solidarităţii dintre filozofie şi istoria ei, există şi gînditori din aceştia —, Gilson aminteşte, într-un rînd[1], că: „e cazul într-adevăr să se ştie dacă există ori nu necesităţi de gîndire pe care istoria să ni le reveleze...“. Iar în numele acestor necesităţi, pe care istoricul le urmăreşte, disciplina sa pierde din linearitate, spre a cîştiga în intensitatea unora dintre probleme.

Căci istoria filozofiei nu e cu necesitate lineară. Cîteodată, fireşte, există înlănţuiri incontestabile, iar atunci istoricul, chiar cel interesat mai mult de spirit decît de produsele sale şi înşiruirea lor, nu va evita să le scoată la iveală. Alteori, însă, apariţiile filozofice succesive se repetă în loc să se întregească, îndemnîndu-te să apreciezi în aceeaşi măsură constantele istoriei cu filiaţiile ei. Nu, deci, exclusiv o istorie serială, care să urmărească progresele gîndirii, subliniem aici, dar şi opusul ei. Cei care văd progrese peste tot în desfăşurarea cugetării, ne dau adesea impresia că ştiu dinainte unde trebuie să ajungă ea. În faţa aceloraşi probleme — şi, într-un fel ori altul, problemele gîndirii revin — sînt anumite răspunsuri şi tipuri de răspunsuri. Exterior vorbind, adică din perspectiva creaţiilor spiritului iar nu a acestuia, istoria ar putea fi concepută ca urmărind să afle insule de gîndire, mai degrabă decît un întreg continent. Iar în lumina unei astfel de concepţii, continuitatea dintre gînditori şi sisteme s-ar vădi, de multe ori, fictivă, ea exprimînd numai punţile aruncate de noi între insule. Dacă nu te-ai opri decît la produsele filozofiei, atunci ai avea adesea dreptul să vorbeşti despre discontinuitatea lor, privind deci istoria nu drept o curgere de la un sistem la altul, ci ca o cascadă de la o poziţie la alta.

Dar discontinuitatea exterioară este compensată de continuitatea şi unitatea cu sine a lui *ingenium perenne*. În orizontul său, înţelegerea atomizatoare şi insulară a istoriei face loc uneia

[1] *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939, p. 88.

integratoare. Linearitatea nu e perfectă, e drept, şi toată actualitatea istoriei pentru filozofie, tot prezentul ei, fac imposibilă o succesiune fără cusur. Dar solidaritatea părţilor e acum desăvîrşită, iar istoria filozofiei nu poate năzui la mai mult decît atît. O istorie care se ţine, pentru că e a spiritului necontenit solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularităţi şi structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiaşi spirit; istorie care, deşi risipită, nu e decît expresia unei astfel de unităţi, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăşi istoria filozofiei.

În tema lui cum e cu putinţă ceva nou găsim, tocmai pentru că ea ne aşază în curentul de viaţă al spiritului, unul din principiile prin care istoria filozofiei poate fi unificată. Tema izbuteşte să fie un adevărat factor de integrare în istorie. Una din cele mai preţioase verificări ale rodniciei sale este valorificarea filozofică pe care o poate da empirismului şi raţionalismului, pe de o parte, ca şi idealismului ori unui anumit realism, pe de alta. În numele oricăreia dintre aceste poziţii, ai fi îndemnat să respingi pe cea conjugată ei. Cît de strîmtă s-ar dovedi, desigur, o istorie făcută din punctul de vedere al raţionalismului: empirismul cu siguranţă nu şi-ar găsi un loc filozofic în ea! Cît de strîmtă, de asemenea, e istoria făcută de realişti: pentru ei — şi ne gîndim în special la tomişti ori la alte soiuri de peripateticieni — cea mai mare parte a istoriei filozofiei constituie o regretabilă eroare. Unul dintre ei nu se sfieşte să califice, tot ce nu ţine de realism, drept „maladie" a spiritului.[1] Aşadar Platon şi Descartes, Locke şi Kant, Leibniz şi Hegel, sînt tot atîtea expresii eronate şi aberante ale istoriei. Cu toată autoritatea celor care o proclamă, eşti ispitit să te întrebi: nu cumva poziţia unor istorici, care consideră drept bolnăvicios aproape tot ce alcătuieşte în fapt istoria filozofiei, nu cumva o asemenea poziţie e maladivă? Căci dacă e lesne explicabilă, la

---

[1] Tomistul francez Jacques Maritain. Dăm de asemenea un limpede citat din Gilson, *Réalisme thomiste...*, p. 229: *„De ce centre de perspective, toute l'histoire de la philosophie, en tant qu'elle se rapporte à ce problème, peut se diviser en deux: le réalisme naturel, d'une part, et d'autre part toutes les variétés conçevables de l'erreur idéaliste, sous quelque forme qu'elle soit exprimée"*.

un creator filozofic, indiferenţa şi neîncrederea în istoria gîndirii altora, istoricul, care trăieşte tocmai în funcţie de alţii, îşi suprimă singur rostul atunci cînd pierde încrederea în cei mai mulţi dintre ei. A face istoria filozofiei spre a păstra din ea numai pe Aristotel sau, cum vor unii idealişti, numai pe Kant, înseamnă, în cel mai bun caz, a face operă sistematică dar nu istorică. Doar dacă istoricul nu crede — cum afirma într-un rînd Descartes — că adevărul e mai degrabă atins de un singur cuget decît de mai multe. Dar atunci de ce am mai rătăci în lumea celor mulţi care e istoria?

Cel care face istorie pur și simplu urmăreşte înțelegerea şi explicarea unui dat: trecutul. Cine face istoria științelor vrea genealogia şi etiologia altui dat: adevărul timpului său. Istoria filozofiei nu lucrează asupra vreunui dat; ea are un principiu ce se dă necontenit — spiritul. Produselor acestuia le poate aplica tratamentul obișnuit pentru cercetarea trecutului ca și cel pentru cercetarea adevărului; de aici istoriile filozofiei care seamănă cu toate celelalte istorii. Dar spiritului însuși ea nu îi va aplica decît acele metode care pot duce la propria lui regăsire; de aici istoriile care nu sînt decît ale filozofiei. În urmărirea lui *ingenium perenne*, cum se află ele, nu erori şi nu atitudini maladive vor scoate la iveală, ci mărturii ale unei însufleţiri ce, în ciuda înfăţişărilor diferite, este, cu mai multă ori mai puţină intensitate, aceeași peste tot. Iată de ce o autentică istorie a filozofiei ne pare a fi cît mai puţin abstractă — în înțelesul în care se spune aşa despre filozofiile care captează maximum de fiinţă —, cu alte cuvinte una care să nu desprindă un simplu adevăr dintr-o întreagă desfăşurare, ci să se străduiască, pe cît posibil, să o îmbrăţișeze pe aceasta. Cu întrebarea lui cum e cu putinţă ceva nou încercăm să îndeplinim îndatorirea de a pierde cel mai puţin din cuprinsul filozofiei. Istoria nici nu este privită ca o succesiune de erori sau, cum s-a spus, ca o înșiruire de doctrine ce ar aproxima adevărul; dar nici nu este urmărirea unei singure structuri filozofice, în perspectiva căreia totul să se deformeze către un tipar dinainte stabilit. În lumina problemei lui ceva nou, nu se pierde, din istorie, decît acel material care ține de atitudinea cea mai puţin filozofică: naturalismul. Numai Aristotel, cu primatul excesiv al fiinţei asupra conștiinței, precum și

cei care ţin de aceeaşi structură, numai ei se elimină de pe linia unei istorii a filozofiei, înţeleasă ca istorie a vieţii spiritului. Şi încă nici ei nu sînt înlăturaţi de-a binelea, ci rămîn să constituie un tip de filozofie pînă la un punct viabilă, concepută însă ca o filozofie de început, una de întrebări necritice, de tipul lui „ce este“ — o filozofie a „quidităţilor“.

Singură filozofia lui „ce este“ nu poate fi pe de-a-ntregul restituită istoriei lui *ingenium perenne*. Fiindcă, în orizontul lui ceva nou, spiritul este „ce devine“. Iar oriunde şi sub orice formă o asemenea devenire e îngăduită, istoria filozofiei înfăptuieşte încă o cucerire, în elanul ei de a totaliza spiritul pentru spirit. Aşa înţeles, exerciţiul istoricului filozofiei devine — cu o expresie aristotelică, mai fericită poate aici decît în peripatetism — proiectarea, peste întinderile filozofiei, a unui vast intelect actualizator, care redeşteaptă la viaţă tot ce are cu adevărat dreptul la ea. O conştiinţă de cercetător răscolind cu un intelect *agens* istoria, însuşindu-şi-o, aducînd cu sine aer şi însufleţire, e conştiinţa unui istoric al filozofiei. Exerciţiul nu se întreprinde spre a converti trecutul la problemele actuale, ci mai degrabă spre a ne întinde propria noastră actualitate pînă la dramele trecutului. Între istoria de muzeu, cu sistemele „aşa cum au fost ele“, istorie ce unifică, e drept, obiectul, dar atomizează şi solidifică viaţa spiritului, şi istoria cealaltă, înalt subiectivă, încărcată de nelinişti, regăsitoare şi unificatoare de spirit, un istoric al filozofiei nu va şovăi prea mult. El se va îndeletnici cu prima numai în măsura în care va face cu putinţă pe cea de-a doua. Căci singură aceasta reprezintă un mijloc de a restitui istoriei prezentul şi spiritului unitatea.

Că spiritul caută unitatea cu sine, şi că filozofia, prin solidaritatea ei cu istoria, exprimă permanent o asemenea năzuinţă, nu e o construcţie teoretică şi nici consecinţa unei definiţii a filozofiei: e pur şi simplu o stare de fapt. Un cercetător care urmăreşte să facă istorie trebuie să se deprindă să accepte şi înţeleagă stările de fapt. Ele, iar nu voinţa de sistem, impun să se caute unitatea subiectului înaintea celei a obiectului. Istoria filozofiei poate, negreşit, să slujească interese felurite şi deci să adopte metode felurite. Atunci însă cînd îşi propune să slujească interesele neîncetat mărturisite ale filozofiei, ea nu poate urmări

decît căile spiritului. Istoria filozofiei este una prin care spiritul a trecut.

*
* *

Oricît ar fi de exact că nu există istorie ci istorii ale filozofiei, diversitatea lor nu va fi atît de mare încît două dintre ele să nu se poată asemăna. Pe care, atunci, o reeditează istoria ce schiţăm mai jos, în cazul că reeditează cu adevărat vreuna?

În aparenţă — şi chiar autorul a crezut astfel o vreme —, tipul de istorie practicat aici seamănă, pentru un cunoscător, cu acela al aşa-numitei şcoli de la Marburg. Ca şi în cazul ei, se încearcă, în paginile de faţă, proiectarea peste istorie a unor întrebări care, fără a fi străine de spiritul filozofilor cercetaţi, sînt, cel puţin în termeni, proprii istoricului care îi cercetează. Nu spunea unul dintre reprezentanţii de frunte ai şcolii de la Marburg, Paul Natorp[1], cum că, dacă voim să înţelegem un filozof antic, trebuie s-o facem din perspectiva conceptelor moderne, căci noi înşine sîntem moderni? În al doilea rînd, tot ca în sînul şcolii amintite, se urmăreşte cu precădere, prin istoria lui cum e cu putinţă ceva nou, faptul de conştiinţă; iar în măsura în care o asemenea filozofie, larg înţeleasă, a conştiinţei, capătă calificarea de idealism, atît într-un caz cît şi în altul ar fi vorba de o istorie a idealismului sau una întreprinsă dintr-un punct de vedere idealist. În sfîrşit — iar aceasta poate părea mai izbitor decît toate —, dacă şcoala de la Marburg face din Kant centrul interesului ei, cercetînd istoria aproape numai pentru a găsi pe Kant dinainte de Kant, nu face la fel, într-o largă măsură, şi schiţa istorică de faţă, potrivit căreia se urmăreşte destinul unei întrebări de obîrşie critică în filozofia de dinainte de critică? În orice caz,

[1] *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884, p. 5. El adăuga: „Din fericire, conceptele şi problemele filozofiei vechi sînt mai apropiate de cele moderne faţă de cum se crede în mod obişnuit". V. de asemenea un autor care nu e neokantian, Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, col. „L'Évolution de l'humanité", 1930, p. 13: „Sîntem siliţi să privim lucrurile din punctul de vedere al veacului al XX-lea, iar nu din cel al lui Sirius, deşi aceasta ar fi poate mai ştiinţific".

de amîndouă dăţile Kant ar fi, chiar atunci cînd se închipuie o depăşire a sa, un soi de sîmbure luminos, spre care converg şi de unde vor avea să pornească razele filozofiei autentice.

Dar a fost de ajuns să întreprindem efectiv încercarea noastră istorică, spre a ne face vădită, şi tocmai asupra cazului izbitor al lui Kant, deosebirea dintre spiritul ei şi metoda şcolii de la Marburg. Întemeietorii sau părtaşii acesteia, în primul rînd Cohen, Natorp şi Cassirer, ne par a urmări să kantianizeze istoria filozofiei; aici, dimpotrivă, se încearcă a se deskantianiza criticismul. Să amănunţim, în cîteva cuvinte, fiecare poziţie. Cugetătorii idealişti ai şcolii de la Marburg socotesc că totul, în istoria filozofiei, îndrumă spre idealismul kantian, iar eforturile lor istorice le reuşesc atît de bine încît, în cele din urmă, sînt cuprinşi de îngrijorare, siliţi fiind a se întreba: ce mai rămîne original din Kant? După ce arătaseră că, într-un fel ori altul, întreg materialul filozofiei critice fusese pregătit de înaintaşi, nu le rămînea să declare decît că spiritul criticismului e original. E ceea ce şi face Cassirer, arătînd[1] că felul de a gîndi şi forma sînt proprii lui Kant, nu materialului filozofiei sale. Fireşte, în calitate de istorici, neokantienii vor face concesii modului propriu al fiecărei gîndiri. Dar tendinţa lor e de a deforma totul înspre criticism, resemnîndu-se să scuze şi să explice aberaţiile faţă de el ori de cîte ori deformarea nu mai e posibilă. Ce face istoria lui ceva nou? Pentru ea, nu problemele lui Kant urmează a fi căutate în istorie, ci problemele unei istorii care să generalizeze chiar pe Kant. El devine un caz particular într-o desfăşurare mai vastă, cea a lui *ingenium perenne*. Într-un sens deci, dacă la istoricii de mai sus problemele altora erau ale lui Kant, aici problemele sale nu sînt — cum arătam şi mai sus — simple probleme ale sale. El ne învaţă ceva despre ele şi o face, poate, mai bine decît oricare altul. Dar în timp ce, la neokantieni, obliga să se rămînă la el, aici trimite dincolo de el.

În definitiv, deosebirea hotărîtoare dintre metoda istorică a şcolii de la Marburg şi încercarea făcută aici, stă în faptul că prima

---

[1] *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. VIII, şi *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. a 3-a, vol. II, Berlin, 1922, p. 393.

nu intenţionează cu adevărat să fie istorică. În numele lui Kant, acei idealişti pierd istoria; în numele lui Kant, ori pornind de la el, o istorie a lui ceva nou năzuieşte să o recucerească. Ceea ce ne depărtează de ei este deci tocmai anistorismul metodei lor. Şi cea mai bună dovadă că metoda nu e fecundă istoriceşte, o vădeşte faptul că, la iniţiatorii ei, unde se află în stare originală, ea duce, ca orice punct de vedere original, la sugestii istorice interesante, în timp ce la discipoli devine din ce în ce mai nerodnică. Nu vom sublinia sterilitatea tuturor acelor numeroase teze de doctorat apărute la Marburg, în spiritul istoric al şcolii. E de ajuns, rămînînd numai printre fruntaşi, să menţionăm cît de instructive sînt lucrările unui Natorp, chiar atunci cînd sînt excesive, cum e cazul pentru *Platos Ideenlehre,* cît de sugestive sînt schiţele istorice ale lui Cohen, chiar atunci cînd sînt extrem de condensate, cum e cazul pentru schiţa din fruntea lui *Kants Theorie der Erfahrung* — şi, prin raport la ele, cît de puţin recoltează cititorul din cercetările istorice, laborioase şi întinse, ale unui Cassirer, de pildă cele amintite în notele de pînă acum.

Istoria lui cum e cu putinţă ceva nou vrea să fie efectiv o istorie, adică să restituie intimităţii lor specifice doctrinele filozofiei. Ea poate pune accente, poate sublinia preferinţe ori scoate la iveală orientări adesea tăinuite; îşi va face un titlu însă din a vădi că, proiectînd asupra ei problemele unei filozofii a conştiinţei, istoria, departe de a ieşi deformată, capătă un contur mai sigur. Pînă la un punct, s-ar putea iarăşi crede că tipul istoric, înfăţişat şi înfăptuit aici, reeditează unele metode din cercetarea filozofică de azi, de pildă pe cea urmată de Léon Brunschvicg, în cuprinzătoarele sale lucrări istorice, şi în particular în *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Dar cercetătorul francez urmăreşte vicisitudinile conştiinţei occidentale în toată întinderea ei[1], adică atît ale unei conştiinţe de cunoaştere cît şi ale uneia morale, iar lipsa unei probleme în jurul căreia analizele să se centreze, explică, poate, rezultatele, prea generale după noi, pe care cercetarea le atinge. Mai degrabă, de un alt cercetător francez, anume de Gaston Milhaud, s-ar putea apropia încercările noastre, în măsura în

[1] *Op. cit.*, vol. I, Alcan, 1927, p. XIV.

care analizele istorice ale acestuia răspund convingerii mărturisite într-un rînd[1] că adevărul ştiinţific nu este ceva în afara spiritului, iar întrucît ştiinţa este, în anumite limite, o creaţie a spiritului, adică un limbaj special şi o formă a gîndirii umane, istoria ei nu ne poate lăsa indiferenţi. Numai că Milhaud exprimă aici, cu privire la ştiinţă, ceea ce ne-a părut să alcătuiască specificul filozofiei, iar un asemenea amestec de planuri ne pare cu adevărat dăunător pentru interesele celei din urmă.

Autorul nu este prin urmare sigur dacă reeditează ori nu vreunul din tipurile de istorie a filozofiei ce s-au propus pînă acum. În schimb, încheindu-şi lucrarea, devine conştient de un fapt, care nu e poate lipsit de semnificaţie pentru orientările propuse: faptul anume că felul cum a înţeles să întreprindă istoria filozofiei ilustrează, într-un anumit sens, tocmai ceea ce obţine din cercetarea sa istorică. Acelaşi subiectivism, al lui *ingenium perenne*, pe care îl întîlneşte acolo, e subiectivismul care l-a îndemnat şi uneori, poate, i-a îngăduit să înţeleagă — paradoxal în aparenţă — natura obiectivă a doctrinelor cercetate. Am încercat pe cont propriu experienţa aceasta curioasă, ce ne-a părut pînă la urmă de esenţa filozofiei: experienţa de a ne adînci atît de mult în întrebările noastre, încît să regăsim căile altora. Şi cine ştie dacă istoria filozofiei e altceva decît meditaţia interioară a unui cuget care a înţeles că nu e singur?

Noiembrie 1939

---

[1] *Leçons sur les origines de la science grecque*, Alcan, 1893, pp. 8-9.

I

ÎNTEMEIEREA PLATONICĂ A FILOZOFIEI ÎNSĂŞI

Orice activitate a spiritului numără anumite primejdii. Cercetarea filozofică numără una în plus: aceea de a şti de la început mai mult decît trebuie. Există doctrine filozofice care se cred autorizate, ca şi fără cercetare, să se definească pe sine, în aşa măsură încît desfăşurarea lor încetează de a fi o căutare, spre a rămîne o simplă expunere. În loc să se orienteze către o expresie cuprinzătoare, în lumina căreia desfăşurarea lor să se desăvîrşească şi încheie, ele pornesc de la aceea, fără a se întreba dacă întregul implicat de principiile lor poate precede părţile dezbaterii, nici dacă imuabilitatea definiţiei ce le determină căutarea mai îngăduie viaţă acesteia. Nu cumva au dreptate gînditorii care socotesc că principalul obiect al filozofiei este definirea conceptului de filozofie? Atunci nu definiţiile ar trebui să deschidă o sănătoasă cercetare filozofică, ci ele ar putea cel mult să o încheie. Filozofiile ar merge către şi nu ar pleca de la propria lor definiţie.

Cu toate acestea, dacă nu o definiţie, un anumit sentiment este necesar spre a deschide şi face posibilă oricare cercetare filozofică: sentimentul unei rupturi pe care o aduce filozofia faţă de rest. În neputinţa de a deosebi, de la început, toată noutatea pe care o ascunde exerciţiul ei, îţi este totuşi îngăduit să constaţi că e vorba de altceva decît de exerciţiul ştiinţelor şi tipurilor de cunoaştere obişnuite. De ce ţine această ruptură? Să ţină oare de faptul că, în timp ce toate cunoaşterile sînt ale spiritului despre altceva, cunoaşterea filozofică e a spiritului despre spirit? Să izvorască din aceea că, faţă de ştiinţele celelalte, care sînt mai mult ale lucrurilor chiar cînd e vorba în ele despre om, filozofia e mai mult ştiinţa omului, chiar atunci cînd vorbeşte despre lucruri? Să exprime, poate, covîrşitoarea diferenţă de natură

între a fi, în fața cunoașterii lui ce este, o cunoaștere a lui cum e cu putință ce este? Nimic din toate acestea nu poate fi hotărît afirmat în pragul cercetării. Rămîne, singur, faptul straniu și însuflețitor că filozofia nu prelungește alte activități intelectuale, ci instituie lumea ei proprie. Sau, mai bine: că nu întregește viziunea obișnuită a spiritului, decît printr-o ruptură în sînul spiritului însuși.

O asemenea ruptură resimt aproape toți istoricii, o dată cu apariția lui Socrate. Nu e vorba de răsturnarea față de filozofia anterioară — în măsura în care a existat una; e răsturnarea adusă de cugetător față de modurile de cunoaștere pe care le avea la îndemînă și, într-un sens, față de propriile sale deprinderi de gîndire. De aceea, ruptura fiind mai limpede la Socrate decît la oricare dintre înaintașii săi, istoricii deschid cu adevărat filozofia prin el, chiar atunci cînd amintesc stăruitor de gîndirea înaintașilor săi. S-a întîmplat ceva, o dată cu Socrate. Iar de la întîmplarea aceasta ni se pare și nouă că putem începe excursia prin istorie, în căutarea unei definiții pentru conceptul și firea filozofiei.

După unii, prin Socrate filozofia cobora — cu o vorbă atribuită lui Cicero — din cer pe pămînt; cu alte cuvinte religia și mitologia aveau mai puține de spus decît rațiunea, ele făcînd loc unui anumit umanism, favorizat de împrejurările sociale în care trăia Atena. Alteori, revoluția socratică este descrisă ca încercarea de a întemeia o adevărată știință a spiritului în locul uneia a naturii. Nu lipsesc nici comentatorii care să arate că, după ce a suspendat dezbaterea asupra problemelor cosmologice, Socrate întemeiază totuși, cu mijloace noi, un cosmologism. Dar cei mai mulți subliniază interesul filozofului, exclusiv cel puțin în aparență, pentru problemele morale, și truda de a găsi, în vederea dezlegării lor, un instrument de cunoaștere pe care sofiștii să nu îl mai poată pune în discuție. Potrivit cu fiecare din aceste interpretări, întrebarea fundamentală a socratismului e diferită.

Dacă dintre întrebări — felurite după perspectiva de unde privești lucrurile și care deci au în mod egal dreptul de a fundamenta o filozofie, atîta vreme cît nu o desfigurează istoricește — e îngăduit să alegi pe cea care deschide mai mult către viitor, am

propune, din punctul de vedere în care ne așezăm, drept temă începătoare socratică, problema lui cum e cu putință cugetelor să se înțeleagă unele cu altele. În aceasta ni se pare că se concentrează deopotrivă preocupările sale în jurul omului, reflexia sa asupra spiritului, nevoia de a ajunge la o întemeiere filozofică a virtuții, problema centrală a determinării logice a conceptelor, în sfîrșit încercarea de a da o doctrină a conștiinței. Căci așa se înfățișează, în definitiv, Socratele istoric: drept cugetătorul care vrea să dea o doctrină a conștiinței, urmărind, prin mijlocirea metodei sale maieutice, să găsească minții un conținut de noțiuni sigure. Și ce nevoie îndruma către o adîncire în conștiință, spre a scoate de acolo conturul stabil al conceptului, dacă nu nevoia cugetelor de a atinge termenul comun al unei înțelegeri pe deasupra diversității lor?

Problema înțelegerii conștiințelor unele cu altele era, poate, pentru timpul lui Socrate, mai grea de sens de cum pare la prima vedere. Uităm prea lesne însemnătatea pe care o va fi avut cuvîntul, în lumea Atenei, unde, după vorba cunoscută a lui Fénelon, totul atîrna de popor, iar poporul atîrna de oratori. Într-o civilizație unde cuvîntul rostit era atît de hotărîtor, cum ar putea fi trecute cu vederea crizele pe care le ridică el? Dezordinea, deopotrivă superficial și adînc tulburătoare, pe care o creaseră sofiștii[1], privea tocmai neputința cugetelor de a cădea de acord nu numai asupra chestiunilor mari ale filozofiei, dar chiar asupra unei probleme de comportare imediată, cum era cea a virtuții. Propunîndu-și să cerceteze posibilitatea acordului dintre conștiințe, Socrate se vedea în măsură să dezlege pe de o parte greutățile practice (în sensul direct ca și în cel filozofic al expresiei de practic) privitoare la comportare, pe de altă parte pe cele teoretice legate de activitatea cunoscătoare a conștiinței.

Funcția de conștiință se naște o dată cu Socrate, afirmă un cercetător contemporan[2]. Trebuie totuși bine deosebit între conștiința morală și conștiința cunoscătoare, în doctrina

---

[1] Să ne amintim de tratatul lui Gorgias, din care nu cunoaștem decît titlul: *Despre neființă ori despre natură*, cu cele trei părți, unde se arată: 1. că nimic nu există; 2. că, dacă ar exista, nu ar fi cunoscut; 3. că, dacă ceva ar fi cunoscut, nu ar putea fi comunicat.

[2] L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la pensée occidentale*, vol. I, Alcan, 1928, p. 4.

socratică. O conştiinţă cunoscătoare poate fi una de concepte morale; ea nu e, prin aceasta, mai puţin una cunoscătoare. În schimb acel „cunoaşte-te pe tine însuţi“ poate părea că priveşte cunoaşterea; el se dovedeşte însă, în cele din urmă, mai degrabă legat de conştiinţa morală. Aceasta ţine de comportare, iar nu de cunoaştere; în timp ce conceptul moral ţine de cunoaştere, nu de comportare. Apelul la conştiinţă reprezintă, în ordine morală, deşteptarea simţului răspunderii; în ordine cognitivă înseamnă — cel puţin în socratism — doar limpezirea conţinutului noţional al gîndirii. E adevărat că, la Socrate, cele două probleme se înfrăţesc, întrucît activitatea morală izvorăşte în chip necesar din cunoaşterea binelui. Dar nu sînt decît două probleme distincte, una de comportare şi una de cunoaştere, iar numai cea din urmă ne pare, aici, lămuritoare de urmărit pentru problema conştiinţei la Socrate.

Interesul pentru om se concentrează aşadar la el în interesul pentru conştiinţa larg înţeleasă, ca şi în cel pentru modalităţile ei de cunoaştere. Nevoia de a cuceri cunoaşterii zone sigure, şi care să nu cadă sub critica sofisticii, îndeamnă pe filozoful antic la acea analiză logică, în stare să scoată la iveală conceptul în toată statornicia naturii lui. Iar ceea ce urmărea, în definitiv, Socrate, nu ne pare a fi fost atît delimitarea pentru ea însăşi a unei zone sigure de cunoaştere, cît, prin faptul acesta, putinţa de a da un limbaj sigur, adică putinţa de a face pe oameni să cadă de acord unii cu alţii, şi deci să se înţeleagă unii cu alţii. Socrate, afirmă Gaston Milhaud[1], nu se gîndeşte încă la sensul teoretic pe care-l va lua ştiinţa cu Platon; de aceea — ne va spune comentatorul ceva mai jos — nu atît o ştiinţă cît un limbaj special, în cele morale, va da el. Dacă miezul filozofiei platonice va putea părea unora că se găseşte în întrebarea „ce înseamnă a şti“, e tot atît de admisibil că miezul socratismului se găseşte în întrebarea „ce înseamnă a se înţelege unii pe alţii“[2].

---

[1] *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, ed. a 2-a, Vrin, 1934, p. 215.

[2] Élie Halévy (*La Théorie platonicienne des sciences*, Alcan, 1896, p. XXXIV) găseşte că, pentru Socrate, întrebarea fundamentală stă în „ce este virtutea“, iar pentru Platon în „ce este ştiinţa“. Dar întrebarea primului, precizăm noi, poate fi foarte bine tradusă în termenii de mai sus. Ea ar suna nu „ce este virtutea“ ci „cum înţeleg oamenii virtutea“.

Cum ajunge Socrate să precizeze termenii unui asemenea limbaj şi să-i impună tuturor minţilor? Prin aceea că, de fapt, nu impunea minţilor, ci pur şi simplu le înlesnea precizarea termenilor. Truda sa nu era să prescrie lucruri universal acceptabile, ci să le deştepte. De aceea, exerciţiul său obişnuit era, după cît reiese din datele nesigure ce îi înconjoară activitatea, mai puţin să dea definiţii conceptelor morale, cît să deschidă calea către ele. Oricărui cuget îi este dat — democratismul socratic seamănă, în punctul acesta, cu cel cartezian de mai tîrziu — să îşi constituie un corp de concepte sigure. Dacă nu şi l-a constituit încă, e fiindcă nu s-a pus la încercare pe sine. Efortul său, al lui Socrate, nu va fi de a da el adevărul, pe care de altfel pretinde că nici nu îl deţine, ci de a ajuta pe ceilalţi să îl scoată din propriul lor cuget; de a face în aşa fel încît să îi „moşească". Iar ştiinţa maieuticii, astfel întemeiată, e sortită să îi dea lui însuşi, celui care o practică, închegarea unui adevăr, pe care simpla filozofare, fără răsfrîngerea conştiinţei asupră-şi, nu i-o putea da.

Că tocmai răsfrîngerea asupră-şi a spiritului reprezintă ruptura specific filozofică, înfăptuită de Socrate, am fi ispitiţi, şi totuşi e prematur, să o spunem. E destul să se vadă cît de mult deschid asemenea probleme către filozofia viitoare, şi în primul rînd ce organic creşte din ele gîndirea lui Platon. Legătura e atît de firească, şi dezvoltarea platonismului spre forme proprii de filozofare izbuteşte atît de bine, încît e de mirare că nu se încearcă mai des o asemenea expunere istorică. Nu putem încă spune dacă drumurile filozofiei încep de la răsfrîngerea conştiinţei asupră-şi. Ale lui Platon aşa încep.

Ce rol joacă maieutica, în această luare în stăpînire de sine a conştiinţei cunoscătoare? În aparenţă, maieutica nu e decît un factor de cataliză. Dar o analiză mai amănunţită va arată că, în fond, ea e un factor mai activ; cel puţin aşa se trădează din dialogurile platonice. Cît despre faptul că între socratism şi platonism trebuie făcute deosebiri, el nu atinge, desigur, şi maieutica. În privinţa acesteia, nu se întrevede nimic propriu la Platon, iar aproape ori de cîte ori e vorba în dialoguri despre o asemenea practică, Socrate e cel care o întreprinde. Şi apoi, ce înseamnă simpla maieutică socratică, pe lîngă tot ce va aduce, dincolo de ea, platonismul? Căci dincolo de ea se încheagă el, chiar dacă din ea îşi trage începuturile.

MAIEUTICA

Întîia oară cînd apar, în dialoguri, numele de maieutică şi termenii înrudiţi, este în *Theaitetos*[1], adică într-un dialog care nu e din prima perioadă a platonismului. Cu toate acestea nimic nu autorizează convingerea că maieutica nu ar fi socratică. Ideea, dacă nu chiar numele ei, apăruse mai demult, iar *Theaitetos* ne interesează, în punctul acesta, doar pentru că amănunţeşte ceva mai mult lucrurile. Cum descrie aici maieutica Socratele platonic, care deci poate foarte bine fi Socratele istoric? Drept un meşteşug întru totul asemănător, în cele ale spiritului, meşteşugului cu acelaşi nume din ordinea realului. Socrate este pus, în dialogul înscenat de Platon, să stea de vorbă cu tînărul Theaitet, pe care îl întreabă prin ce se deosebeşte înţelepciunea de ştiinţă şi ce este, în definitiv, ştiinţa.[2] Theaitet dă un răspuns enumerativ. E făcut atent asupra insuficienţei unui asemenea răspuns, şi atunci şovăie. Socrate îl îmbărbătează, îndemnîndu-l să dea frîu liber „înflăcărării sale". Dar Theaitet mărturiseşte a fi făcut aşa ceva, fără să izbutească, totuşi, să se uşureze de chinurile cunoaşterii. Fiindcă sînt chinuri ale gestaţiei, lămureşte Socrate. Şi începe să explice, cu privire la sine, cum a moştenit de la mama sa meşteşugul moşitului: cum un asemenea meşteşug este întotdeauna îndeletnicirea unor fiinţe care nu mai rodesc acum, dar care au rodit cîndva[3]; că maieutica sa, a lui Socrate, uşurează sufletele, nu trupurile, şi că superioritatea ei asupra celeilalte e de a avea a face cu un rod care poate fi adevăr dar poate fi şi simplă aparenţă, deci de a se putea şti dacă rodul unei cugetări este unul adevărat ori ba. În ce îl priveşte pe el, Socrate, el recunoaşte că nu e creator şi că nu posedă în nici o măsură înţelepciunea. Cu atît mai remarcabil e atunci faptul că tinerii, care în clipa cînd vin de la el par a nu şti nimic, dezvăluie pînă la urmă gînduri aşa de frumoase. Dacă însă gîndurile acestea

---

[1] Trad. lui A. Diès, „Notice", Les Belles Lettres, p. 129. (Toate citatele noastre din Platon sînt după această îngrijită ediţie.)

[2] *Ibid*, 145a ş. urm.

[3] Să însemne aceasta că Socrate a descoperit singur adevăruri cîndva, şi că acum nu face decît să ajute limpezirea de sine a altora?

izvorăsc doar de la ei înşişi, nu e mai puţin adevărat că trebuie ajutate de cineva ca să iasă la lumină. Învăţăceii care au plecat prea devreme de la el s-au împotmolit pe drum. Pe unii îi primeşte îndărăt, pe alţii nu. De altfel de la început îşi dă seama, cu privire la unii, că nu vor rodi în nici un fel, aşa încît îi trimite la alt dascăl. Şi de ce spune toate acestea lui Theaitet? Pentru că bănuieşte în el o frămîntare, o „gestaţie“[1] intimă. De aceea îi cere să i se încredinţeze şi să răspundă la întrebări pe cît poate mai bine. Să nu pretindă că întrebarea „ce înseamnă a şti“ îl depăşeşte; căci dacă Dumnezeu i-a dat putere de om el este în stare de aşa ceva. Iar cînd, la sfîrşitul dialogului, după ce a respins succesiv definiţiile cum că a şti e senzaţie, a şti e părere adevărată, a şti e părere adevărată însoţită de raţiune, cînd deci Socrate constată că maieutica nu i-a dus decît la acest rezultat negativ, el încă o găseşte o îndeletnicire binefăcătoare, căci măcar purifică mintea, lăsînd-o mai înzestrată, prin aceasta chiar, pentru activităţile viitoare.[2]

Iată cum se înfăţişează maieutică în schiţa, singura mai dezvoltată, pe care o dă Platon în cadrul lui *Theaitetos*. Schiţa aceasta, desăvîrşit socratică, ar putea fi lesne întărită cu unele locuri despre care reamintesc de obicei comentatorii. Tabloul este totuşi îndeajuns de complet spre a ne putea îngădui să cercetăm rolul adevărat al maieuticii. Dar, înainte de a vedea dacă ea e doar un factor de cataliză, cum pare la început şi cum o dau de înţeles cuvintele înseşi ale celui care o practică, e nevoie de un scurt comentariu pentru două din afirmaţiile făcute de Socratele din *Theaitetos*.

Ni se păruse că oricărui cuget îi e dat să îşi constituie, prin socratism, un corp de cunoştinţe sigure, iar în aceasta, tocmai, găseam o trăsătură de universalism susceptibilă de a duce la apropieri cu filozofia modernă. În *Theaitetos* însă, Socrate afirmă cum că nu orice cuget îi pare a putea rodi cum trebuie. Apoi refuzul său de a se interesa de anumiţi tineri şi de a aplica asupră-le maieutica ar transforma aceasta într-o întreprindere

---

[1] E termenul pe care îl întrebuinţează traducătorul francez citat.

[2] Acelaşi rol purificator îl acordă Platon maieuticii — fără însă a o numi — şi în *Sophistes*, 230b ş. urm.

privilegiată. Şi atunci, nu e cazul să se cerceteze temeiurile privilegiului? Din fericire, o asemenea deosebire calitativă a conştiinţelor cunoscătoare în conştiinţe capabile să poarte adevăruri şi altele asupra cărora maieutica nu se exercită cu folos n-ar putea fi susţinută. În cursul aceleiaşi expuneri asupra maieuticii, am văzut că Socrate îndeamnă pe tînărul său convorbitor să întreprindă cercetarea propusă, întrucît, dacă Dumnezeu dă lui Theaitet „putere de om“[1], el este în stare să îşi ducă la capăt sarcina. O asemenea putere nu poate reprezenta decît facultatea oricărei conştiinţe omeneşti de a judeca drept, şi deci adevereşte părerea de început cum că maieutica e instrumentul universal valabil de treptată înstăpînire a conştiinţei cunoscătoare asupra propriilor ei conţinuturi.

Dar încă o observaţie. Rezultatele aplicării maieuticii, în *Theaitetos*, înseamnau o simplă purificare a conştiinţei de conţinuturile care stînjeneau dezvăluirea adevărului. Este aşadar maieutica numai un instrument de reducţie? Să fie ea doar procesul de renunţare, în numele unui principiu critic sau al unuia metodic, la anumite cîmpuri de cunoştinţe? Este ea o tentativă de a urca pînă la un moment absolut, de unde să fie cu putinţă o nouă întemeiere a cunoştinţelor părăsite? Într-o oarecare măsură, rezultatele negative ale maieuticii ar putea fi privite aşa, ea comparîndu-se deci cu un proces de reducţie. Cu rezervele chiar că maieutica nu deţine un principiu metodic în numele căruia să refuze în bloc o serie de cunoştinţe, ci supune unui control amănunţit fiecare aserţiune în parte (ceea ce face exerciţiul ei deosebit de laborios); iar, în al doilea rînd, ea nu înzestrează în chip pozitiv cugetul cu un sîmbure de certitudine, ci îl sărăceşte numai, dezgolindu-l de toate conţinuturile sale şi lăsîndu-l în aşteptare de conţinuturi viitoare.

Dar acesta e numai aspectul negativ al maieuticii, aspect care nu stă singur în platonism. Poate, pentru Socrate, unii ar fi ispitiţi să considere aspectul negativ de mai sus drept mulţumitor. Nu era Socrate omul care transmitea celorlalţi propria

---

[1] *Theaitetos*, 151d. Dacă stăruie o ambiguitate, ea nu poate fi decît în termeni. În schimb spiritul maieuticii socratice ori platonice impune universalitatea cunoaşterii.

sa neştiinţă? Nu era maieutica instrumentul dizolvării celor mai multe, dacă nu a tuturor, dintre certitudinile altora? Totuşi, dacă Socrate nu ar fi rîvnit decît atît, e greu de crezut că ar fi putut îndruma cugetele către dezvăluirea conceptelor morale şi, prin aceasta, către fixarea unui limbaj de universală valabilitate. Chiar pentru el, prin urmare, maieutica trebuia să capete un caracter pozitiv, caracterul acela amintit de a face pe fiecare stăpîn asupra propriilor sale conţinuturi de adevăr.

Cum putea îndeplini maieutica aşa ceva? Nimic nu e mai echivoc decît caracterul acesta pozitiv al ei. Socrate — cel istoric sau cel platonic, căci ei ne sînt încă totuna — se laudă că e în stare să scoată adevărul din cugetul oamenilor; se laudă şi mai mult, că e în stare a recunoaşte dacă ceea ce s-a obţinut e adevărat sau simplă aparenţă; dar mărturiseşte deschis că nu ştie nimic, şi că spiritul său e astfel plămădit încît să nu ştie niciodată vreun lucru, ci doar să uşureze lămurirea de sine a celorlalţi. Cu toate acestea am văzut, din paralela foarte strînsă pe care o face între moşitul de idei şi cel de fiinţe vii, că, odinioară cel puţin, a fost şi el rodnic, deoarece numai cine a purtat rod poate ajuta pe alţii, spune el, să se uşureze de rodul lor. Doar dacă nu s-ar asemui cu zeiţa Artemis — citată în acelaşi loc —, zeiţă despre care spune că prezidează naşterile, deşi ea însăşi n-a avut niciodată prunc. Ceea ce însă nu s-ar potrivi nici cu modestia ştiută a lui Socrate, nici cu cele ce putem bănui în dosul neştiinţei sale.

Căci într-adevăr, nu cumva Socrate ştie ceva? Nu cumva maieutica nu e doar catalizatoare — adică prin simplul fapt al punerii unei serii de întrebări face ca spiritul interogat să îşi expliciteze adevărurile —, ci e investigatoare? Nu dă Socrate o direcţie exerciţiului său? Nu îi preştie graniţele, nu îi prevede capătul? Dacă maieutica nu ar fi un exerciţiu delicat, de preştiinţă şi prevedere, în orice caz de foarte multă capacitate de discernămînt, atunci oricine ar putea să o practice. Dar lucrul acesta nu reiese de nicăieri. Ba Socrate trebuia să aibă de-a dreptul de la mama sa înzestrarea aceasta, spre a putea exercita o meserie care, nu numai că nu era răspîndită în lumea sa, dar — o spune tot el în *Theaitetos* — nedumereşte pe cei mai mulţi şi îi scoate din sărite. E adevărat că precizează în alt dialog[1]: el nu ştie decît

[1] *Symposion*, 177d.

ce are legătură cu dragostea. Dar, în dialogul acela, dragostea e cheie pentru multe lucruri, pentru toate chiar, căci reprezintă procreaţia trupească şi sufletească în frumos. Şi apoi, vorba lui Alcibiade, care îi face elogiul la sfîrşitul dialogului: cîtă înţelepciune nu se revarsă din acest om tăcut, din acest Silene, de îndată ce îşi dă curs liber[1].

Ceea ce, mai ales, ştie Socrate, este faptul că nu se poate ieşi din neştiinţă decît prin cunoaşterea de sine. Această învăţătură apare limpede în dialogul, socratic ca ispiraţie, a cărui autenticitate a fost uneori pusă la îndoială, dar nu cu argumente hotărîtoare, dialogul *Alcibiades*, unul dintre primele ale lui Platon şi cu atît mai interesant pentru noi cu cît reprezintă un moment de indistincţie — dialogul e subintitulat „maieutic" — între doctrina socratică şi cea platonică începătoare. După ce arătase lui Alcibiade că e mai ambiţios decît învăţat, că nu se pricepe în chestiunile vieţii publice, unde năzuieşte totuşi să strălucească, nici în deosebirea a ceea ce este drept de ceea ce nu este — izbutind să deştepte îndoiala şi perplexitatea în cugetul convorbitorului său —, Socrate îi arată că nu are nimic de făcut, spre a curma neştiinţa, decît să înceapă prin cunoaşterea de sine.[2] Dar ce trebuie să facă în vederea acestui lucru? întreabă Alcibiade. Nimic decît să răspundă la întrebări, i se spune; şi Socrate îl asigură că, în măsura în care se poate încrede în prevederea sa (μαντεία), vor ajunge la un rezultat.

Iată limpede exprimat faptul că Socrate, după cum era şi firesc, nu merge la întîmplare în exerciţiul său maieutic. O anumită μαντεία comandă întreprinderea sa, astfel încît din a-totneştiutorul Socrate devine un spirit departe prevăzător. Ce prevede el, de pildă, în locul amintit al dialogului cu Alcibiade? Prevede care e „sinele" acela, despre care e vorba cînd sîntem îndemnaţi la cunoaşterea de sine. Într-adevăr, el face pe Alcibiade să admită că trebuie să deosebească între ceea ce doar îi aparţine sieşi şi ceea ce este el cu adevărat; iar, lăsînd la o parte

---

[1] *Ibid.*, 216d. Cît de aparte era cazul lui Socrate o spune tot Alcibiade (*Symposion*, 221d, şi Robin, „Notice" la traducerea dialogului, p. CII), vorbind despre neputinţa de a găsi un tovarăş lui Socrate, neputinţa de a-l situa, vorbind despre ἀτοπία sa.

[2] *Alcibiades*, 127e ş. urm.

ceea ce îi aparţine şi e folosit drept simplu instrument, reiese că el este pur şi simplu suflet. A se cunoaşte pe sine înseamnă a se cunoaşte ca suflet. Mai mult încă, sufletul nu se poate oglindi decît tot în suflet, şi, mai bine încă, în partea divină a lui, parte unde sălăşluieşte cunoaşterea şi gîndirea. Atît de departe merge μαντεία în spiritul lui Socrate.

Dar sînt încă numeroase exemple de ştiinţă ori preştiinţă socratică. Într-un dialog ce pare tot socratic în inspiraţia sa, anume în *Gorgias*, neştiutorul Socrate desfăşoară de la sine, fără să fie măcar chestionat în chip sistematic ci doar cît să i se îngăduie expunerea, o întreagă teorie asupra retoricii. Împotriva lui Gorgias, retorul, pe care de altfel ştiuse să îl reducă la tăcere prin încurcătura în care îl vîrîse, el arată[1] că retorica nu e o artă ci un soi de practică empirică. Această practică, numită de el „meşteşugul de a face plăcere", cuprinde, în afară de retorică, bucătăria, găteala şi sofistica. Toate patru nu sînt decît contrafaceri ale unor întreprinderi serioase şi de cel mai mare folos: justiţia şi legislaţia, de o parte, ca raportîndu-se, sub numele de politică, la suflet; medicina şi gimnastică de altă parte, ca revenind corpului. Aşa cum găteala vrea să înlocuiască, printr-o frumuseţe de împrumut, frumuseţea firească dată corpului de către gimnastică; aşa cum bucătăria vrea să ne arate, în locul medicinei, ce prieşte corpului; aşa cum sofistica ţine să se substituie legislaţiei în cele ale sufletului; la fel, retorica îşi închipuie că poate înlocui justiţia. Retorica măguleşte instinctele joase ale cetăţenilor, fără să deosebească totuşi ceea ce e potrivit şi ce nu, ce e drept şi ce nu. În schimb el, Socrate, ar putea fi demascat ca ştiind pînă şi aşa ceva!

Exemplul din *Gorgias* este, de bună seamă, edificator pentru felul cum trebuie primită pretinsa neştiinţă a lui Socrate. De obicei, însă, el nu îşi înfăţişează deschis convingerile. *Gorgias* e un exemplu dintre cele rare. În genere, el face pe alţii, prin arta maieuticii, să vină la părerile sale, şi nu proclamă mai mult decît izbutesc ceilalţi să afirme sau să tăgăduiască. Dibăcia jocului este, aşadar, desăvîrşită, iar convorbitorul lui Socrate îl va crede pe acesta cu adevărat neştiutor, deşi, lucru ciudat, în prezenţa

---

[1] *Gorgias*, 462b ş. urm.

unui asemenea ignorant, fiecare simte că devine ceva mai puţin neştiutor el însuşi.

Dacă Socrate din primele dialoguri lucra potrivit unei anumite μαντεία, e de la sine înţeles că cel de mai tîrziu va deţine un capital şi mai bogat de cunoştinţe şi putinţi de prevedere. De altfel, nu cunoştinţele ca atare ale lui Socrate ne interesează, cît nevoia oricărui spirit, ce întreprinde exerciţiul maieutic, de a şti încotro merge. Socrate, aşa cum a fost în realitate sau aşa cum l-a înfăţişat Platon, nu e pentru noi, în amîndouă cazurile, decît un prototip: prototipul insului care gîndeşte; deci care ştie încotro îşi îndreaptă gîndirea. În *Politeia* de pildă, după ce conduce, ca de cele mai multe ori, discuţia şi face pe ceilalţi să tăgăduiască sau să afirme ceea ce vrea dreapta sa judecată, el este întrerupt la un moment dat de către Adimante care, în acord cu ceilalţi, îi cere să dea lămuriri în chestiunea comunităţii femeilor şi a copiilor. Socrate şovăie şi apoi răspunde[1] cum că lucrurile ce are de spus sînt de natură să deştepte multe îndoieli, întrucît „nu se va crede că ideile sale pot fi înfăptuite, iar, admiţînd că pot fi, lumea încă se va îndoi că sînt cele mai bune"; prin urmare, se teme ca ascultătorii să nu le ia drept nişte utopii. Aşadar are o întreagă doctrină. E adevărat că adaugă, îndată după aceea, cum că îşi înfăţişează doctrina „îndoindu-se şi cercetînd". Dar nu e mai puţin adevărat că are unele idei dinainte, nu le găseşte pur şi simplu, în cursul discuţiei. De aceea, tot ce urmează este, oricît ar fi forma de dialogată, o simplă expunere de idei. Şi cîte un loc ca acesta, unde Socrate mărturiseşte deschis că are dinainte doctrina ce vrea să stabilească, te face să te întrebi dacă nu cumva o are întotdeauna.

Să mai cităm un loc din dialoguri, spre a ilustra, pe un caz caracteristic, felul cum conduce Socrate, luat ca prototip de experimentator maieutic, spiritul celui asupra căruia experimentează. În dialogul *Politikos*, unde exerciţiul maieutic nu e întreprins de Socrate ci de unul care îi îndeplineşte funcţia obişnuită, de un „străin", acesta găseşte că e greu să lămureşti lucruri mai de însemnătate dacă nu foloseşti un exemplu, o paradigmă. Şi, arătînd folosul general al paradigmei, străinul propune[2] să se

---

[1] *Politeia*, 450c.

[2] *Politikos*, 279b.

aleagă, pentru limpezirea noţiunii de politică, un termen de comparaţie oarecare. De pildă, spune el, „dacă n-avem nimic mai la îndemînă", se poate alege exemplul ţesăturii, căci nu este exclus ca un asemenea exemplu să îi ducă la ceva. Iar convorbitorul său răspunde: „de ce nu ?" Dar toate acestea abia dacă ascund faptul că experimentatorul maieutic ştie dinainte ce vrea, sau ştie ce să nădăjduiască de la comparaţia sa. Stîngăcia lui „de ce nu ?" face străvezie articulaţia maieuticii. Ţesătura este cercetată cu grijă şi riguros definită. În ce gînd ? Pentru ca, după aceea, cînd ştiinţa politicii este şi ea îngrijit cercetată, să ni se spună[1] că ea stă deasupra altora, de pildă deasupra retoricii, a ştiinţei războiului, a dreptului, şi că, întocmai unei ştiinţe regale, le urzeşte pe toate într-o ţesătură desăvîrşită. Iar aşa cum ţesătorul supraveghează şi conduce pe cei ce pregătesc materialele pe care el le va urzi, ştiinţa regală va supraveghea în primul rînd pe educatori, rînduind apoi căsătoriile, potrivit cu un ideal de echilibru moral în ce priveşte progenitura, în aşa fel încît să se nască întovărăşite firea cea energică cu firea temperată. Paradigma ţesăturii nu se dovedeşte astfel numai inspirată; ea exprimă ceva din natura însăşi a ştiinţei pe care o cerceta „străinul". El prevedea, hotărît, ceva, de vreme ce izbutea să cadă peste un exemplu atît de fericit şi sugestiv.

Socrate şi cei care ţin locul ştiu aşadar multe, nespus mai multe de cum ne lasă să înţelegem. Nu numai că, în dialogurile de maturitate ale platonismului, Socrate apare drept stăpîn pe o întreagă doctrină, ceea ce face pe un comentator de azi[2] să exclame că Socratele din *Phaidon*, de pildă, e departe de acela care pretinde a nu şti decît că nu ştie nimic; dar în cea mai simplă încercare maieutică, oricare Socrate, adică oricare conducător al dezbaterii, trebuie să deţină de la început ceva. Maieutica nu este un exerciţiu orb — acesta e adevărul!

Şi cum ar putea fi unul ? Dacă ea nu ar urmări decît să îngăduie fiecărei conştiinţe dezvăluirea adevărurilor pe care le poartă cu

---

[1] *Politikos*, 305d şi e.

[2] Léon Robin, trad. cit., *Phaidon*, „Notice", ed. a 2-a, p. XVII. De asemenea, un comentator mai vechi, Vacherot, *Les Antécédents de la philosophie critique* („Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1876, p. 249), socoate că maieutica implică o anumită inneitate ştiinţifică.

sine sau de care e în stare; dacă ar fi cu desăvîrşire lipsită nu numai de orice doctrină, dar chiar de orice μαντεία, atunci conştiinţele şi-ar limpezi prin maieutică doar conţinuturile proprii fiecăreia. Afară numai dacă nu se presupune că în toate conştiinţele cunoscătoare zac germenii aceloraşi cunoştinţe. Căci, altfel, cum putea urmări maieutica socratică determinarea unui limbaj de universală circulaţie, pentru cele morale? Iar, într-un fel sau altul, maieutica trebuie să presupună, spre a atinge rezultate valabile, o identitate între conştiinţe, un fel de conştiinţă în genere. Că această conştiinţă doar găseşte cunoştinţele, sau că le poartă cu adevărat în cuprinsul ei, aici începe, după cîte se pot bănui, deosebirea dintre Socrate şi Platon, dintre metoda unuia şi a celuilalt. Dar şi unul şi celălat sînt siliţi să postuleze, pentru buna funcţionare a maieuticii, ca şi pentru rodnicia ei, un fond comun, o înzestrare comună, o activitate comună.

Mai mult decît funcţia de conştiinţă, cum spunea Brunschvicg, e trezită la viaţă, prin socratism, o anumită unitate a conştiinţei, unitate în numele căreia se poate gîndi şi hotărî în cele ale gîndului. Iar expresia acestei unităţi de conştiinţă, ca şi presimţirea rezultatelor universal valabile ale cunoaşterii, sînt date tocmai de preştiinţa conducătorului maieutic, tocmai de o μαντεία pe care nici un Socrate nu o poate tăinui pînă la capăt. Maieutica, încă o dată, nu e un exerciţiu orb. Ea se îndreaptă cu hotărîre — atunci bineînţeles cînd nu atinge simple rezultate negative — către statornicirea unor cunoştinţe, pe care, chiar dacă nu le deţine întru totul de la început, îndrumătorul maieutic este totuşi îndreptăţit să le socoată pe măsura conştiinţei noastre cunoscătoare. Cine nu deţine o asemenea măsură nu poate practica meşteşugul „moşitului". Conştiinţa poate fi făcută să rodească doar de către cineva care el însuşi, cum spunea Socrate în *Theaitetos*, a rodit cîndva, dovedindu-şi sieşi ce se poate găsi prin cuget sau ce se poate trezi la viaţă prin el.

REMINISCENŢA

Platon trezeşte la viaţă cunoştinţele cugetului, pe cînd Socrate nu făcea decît să le găsească prin cuget. Dacă pînă acum maieutica socratică şi cea platonică puteau fi înfăţişate laolaltă, întrucît

nu se cercetau, în cele de mai sus, decît modalitățile oricărei maieutici, de acum înainte platonismul trebuie analizat și înfățișat în tot ce are propriu și nou. Și este, aproape pentru toți istoricii, cu neputință de tăgăduit faptul că doctrina unei conștiințe înzestrată cu un fond de gîndiri și capabilă să le scoată la lumină prin actul reminiscenței, reprezintă ceva nou și propriu platonismului.

Ce postula Socrate — cel istoric de astă dată — prin maieutica sa? Postula, explicit sau implicit, că, pe temeiul unei anumite identități între conștiințele cunoscătoare, toate vor putea afla același adevăr, atingînd în particular un același concept moral. În socratism, așadar, μαντεία amintită nu putea însemna decît presimțirea de adevăr a îndrumătorului maieutic. Dar acest adevăr, ca și în genere orice cunoștință, se capătă — după cîte se pot azi atribui Socratelui istoric — numai în două feluri: dacă sînt dezvăluite de vreun dascăl, ori dacă izbutești să le afli singur.[1] Nicăieri nu e cazul, în ce privește pe Socrate, de o trezire în cugete a cunoștințelor, ca la Platon; peste tot e mai degrabă vorba despre captarea lor. De aceea maieutica socratică ar fi avut aici mai multe de limpezit, în felul cum se capătă cunoștințele și felul cum o identitate funcțională este în stare să ducă la o uniformitate de conținut — dacă Socrate ar fi fost și altceva decît un practician.

Pentru Platon, care e mai ales un teoretician, problema căpătării cunoștințelor se pune în chip limpede. Același dialog *Theaitetos*, care ne-a descris cel mai pe larg maieutica, ne va da, în parte, mărturie de felul cum vede filozoful calea de la conștiință la cunoștință. Nu e vorba de întrebarea cea mare a dialogului, „ce înseamnă a ști", întrebare ce nu își va găsi de altfel aici un răspuns mulțumitor; e vorba de un loc episodic, aproape de sfîrșit, unde, cuprinși din nou și de-a binelea în plasa incertitudinilor, Socrate și Theaitet se întreabă dacă, în definitiv, cunosc ei cu adevărat ce înseamnă aceea a cunoaște. Și atunci Socrate, care de astă dată ne pare Platon pur la simplu, desfășoară cîteva păreri dintre cele mai semnificative. Despre a ști

---

[1] *Alcibiades*, 106d, și Maurice Croiset, Platon, vol. I, „Notice", Les Belles Lettres, p. 52.

ceva, începe el[1], se spune că înseamnă a avea ştiinţă. Dar mai potrivit decît a avea s-ar spune: a poseda ştiinţă, căci a poseda e altceva decît a avea. O haină pe care ai cumpărat-o, exemplifică el, dar pe care nu ai purtat-o, o posezi, nu o ai. Porumbeii pe care i-ai deprins să stea în porumbar, şi pe aceştia îi posezi, nu îi ai; îi poţi „avea" oricînd, dacă întinzi mîna şi îi prinzi; dar e mai potrivit să spui că, în genere, îi posezi, îi stăpîneşti.[2] Tot aşa e de vorbit despre unele cunoştinţe; ne-am putea închipui că avem în suflete un fel de porumbare în care se află cunoştinţele noastre. De aceea, vînătoarea de cunoştinţe — căci la aşa ceva se poate reduce truda de a căpăta ştiinţă — e de două feluri: una dinainte de achiziţia lor şi urmărind doar luarea în stăpînire, posesiunea cunoştinţelor; alta prin care năzuim să ne înfăţişăm ochilor, să actualizăm, să „avem" ceea ce de fapt posedam de multă vreme.

Nu vom urmări pînă la capăt gîndirea lui Platon, care ţinteşte altceva cu această distincţie, şi anume să arate — ceea ce nu va reuşi de altfel — cum e cu putinţă eroarea. Să reţinem însă că, pentru filozof, conştiinţa nu ar face doar să ia cunoştinţă de lucruri, ci adesea o şi poartă cu sine, căci există lucruri pe care le-a învăţat încă de mult, de la alţii sau singură[3], şi pe care a ştiut să le păstreze. De această ultimă categorie de cunoştinţe ea nu face, într-un anumit sens, decît să îşi reamintească, învăţîndu-le din nou, ceea ce înseamnă actualizînd pur şi simplu ceea ce avea în stăpînire. În felul acesta se putea răspunde sofiştilor, care spuneau: ori ştii ceva şi atunci de ce mai înveţi, ori nu ştii nimic şi atunci cum de înveţi[4]; iar pe de altă parte se explica ceva şi din mecanismul cunoaşterii.

De altfel, ca multe locuri nesigure din Platon, cel citat nu pare a primi decît provizoriu, în interesul discuţiei, distincţia amintită, ce se va dovedi infructuoasă. Cu toate acestea sîntem ispitiţi să păstrăm deosebirea dintre a avea şi a poseda ştiinţă,

---

[1] *Theaitetos*, 197b ş. urm.

[2] Relevasem mai sus, în *Alcibiades*, deosebirea dintre ce este şi ce are sufletul.

[3] *Theaitetos*, 197e.

[4] *Euthydemos*, 276e ş. urm.

căci ea deschide larg porţile platonismului. Dacă a cunoaşte înseamnă — uneori, spune aici filozoful, totdeauna, va spune el altă dată — a-şi aminti, a scoate din propriul său cuget ştiinţa, a trezi la viaţă adevărurile împlîntate ori depozitate în el, atunci Socrate este de-a binelea depăşit. Chiar dacă nu e vorba de adevărata «reminiscenţă» platonică, a cărei teorie totuşi Platon o făcuse încă dinainte de *Theaitetos*, modalitatea de cunoaştere, prin întoarcere către sine şi răscolire în sine a conştiinţei, este caracteristic platoniciană. Ba s-ar putea întreprinde, asupra unui pasaj ca cel amintit mai sus, schiţarea unei teorii a virtualităţii şi actualităţii ştiinţei, teorie ce, poate, nu ar fi artistotelică decît în aparenţă, şi în orice caz nu ar mai ascunde în ea nici un element socratic. Dar nu e nevoie să interpretăm atît de mult spre a sublinia un lucru care e vădit: originalitatea platonismului.

Ideea unei vînători a cunoştinţelor era ceva mai veche în spiritul lui Platon. În dialogul intitulat *Euthydemos*, tînărul Clinias arată[1], cu aprobarea lui Socrate, ce conduce discuţia aici ca în majoritatea cazurilor, cum că geometrii, astronomii, calculatorii fac şi ei un soi de vînătoare, căci în meseriile lor figurile nu sînt produse ci doar descoperite printre cele ce fiinţează. Platon nu arată unde anume fiinţează aceste figuri — în conştiinţă ori în afară de ea. Dar adaugă un lucru ce ne va interesa mai tîrziu, anume că aceia care vînează asemenea figuri, nu ştiu să le folosească aşa cum trebuie, ci le trec dialecticienilor, care singuri sînt în măsură să tragă toate foloasele din cuceririle făcute de primii.

Totuşi adevărata vînătoare de cunoştinţe, şi o dată cu ea explicaţia platonică a mecanismului cunoaşterii, o dăduse, mai bine decît orice alt dialog, *Menon*. Cu el se punea pentru întîia oară, şi cel mai limpede, problema cunoaşterii. Scrierile anterioare *Menon*-ului, spune Gomperz[2], nu au nici o urmă de teorie a cunoaşterii, cu excepţia unei aluzii din *Gorgias*, privitoare la corporalitate ca un obstacol pentru cunoaşterea pură. Este, atunci, meritul micului dialog platonic de a fi pus dintr-o dată lucrurile în plină lumină.

---

[1] 290b ş. urm.

[2] *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, vol. III, Paris, 1908, pp. 389–390.

Întrebarea cum şi ce cunoaştem nu apare de la început în dialog. Ea nu va fi pusă decît incidental, cu prilejul unei înfundături în care se ajungea cu problema virtuţii. Într-adevăr, despre virtute dezbat Socrate şi Menon, iar vînătoarea conceptului acesteia o încearcă ei. Începînd prin a se întreba dacă virtutea se predă sau nu, cei doi convorbitori ajung să constate că nu ştiu prea bine ce e aceea virtute. Să cercetăm, spune Socrate. Dar, întreabă Menon, cum poţi căuta ceva ce nu ştii?[1] După ce semne e cu putinţă să-l recunoşti? Ce bun subiect sofistic! exclamă Socrate. Căci tocmai aceasta susţin sofiştii: nu poţi căuta nici cele ce cunoşti, nici cele ce nu cunoşti, pe primele pentru că nu are rost să le mai cauţi, iar ultimele pentru că nici nu ai şti să le recunoşti odată găsite.[2] Şi atunci Socrate schiţează teoria reminiscenţei, aşa cum, zice el, a auzit-o de la alţii. Se pare că sufletul omului e nemuritor. Întrupîndu-se deci de mai multe ori, contemplînd toate lucrurile, el le şi învaţă, astfel că nu e de mirare să îşi amintească, mai tîrziu, despre virtute sau despre altele, ceea ce aflase odinioară. Ba o singură amintire poate fi de-ajuns spre a pune cugetul pe calea descoperirii tuturor celorlalte. Prin urmare, ceea ce spun sofiştii, cu privire la neputinţa de a afla ceva, e întru totul neadevărat. Ei îndeamnă cugetul pur şi simplu la inactivitate, la lene; în schimb doctrina sa, a lui Socrate, îndeamnă la cercetare neostenită, iar numai pentru că vede astfel lucrurile întreprinde el împreună cu Menon cercetarea virtuţii.[3]

---

[1] *Menon*, 80d.

[2] Compară cu Aristotel, Augustin, Descartes (*Regulae*), care şi ei se întreabă: cum e cu putinţă să cauţi ce nu ştii. Dar tocmai acesta e cazul pentru noţiunea de μαντεία. Vom sublinia mai jos cum reminiscenţa platonică e cea care comandă preştiinţa, precum şi semnificaţia acestei întrebări, aici incidentale.

[3] Problema lenei cugetului este una din temele cele mai interesante ale teoriei cunoaşterii. Mulţi filozofi au adoptat o anumită poziţie epistemologică numai pentru a interzice spiritului să lenevească. În *Disertaţia* din 1770, Kant afirmă că e împotriva ideilor înnăscute, tocmai pentru că ar face spiritul leneş, nesilindu-l să mai cerceteze, spre a afla ceva. Iar în pasajul de mai sus, Platon acceptă teoria inneităţii cunoştinţelor exacte din acelaşi motiv, de a nu face spiritul inactiv. Deci inneitatea e refuzată şi acceptată din aceleaşi pricini. Nu cumva atunci — dar o vom sublinia la locul său — e ceva mai adînc, în polemica dintre inneişti şi adversarii inneităţii, decît opoziţia lor?

Dar Menon dorește mai mult decît o expunere teoretică asupra felului cum se capătă cunoștințele. Vrea și o dovadă. Socrate se vede silit să încerce una. Cheamă atunci pe un sclav de-al lui Menon, îi desenează un pătrat, îl face să determine care e suprafața pătratului și îi cere să spună ce latură ar avea pătratul cu suprafața îndoită. Sclavul se grăbește să răspundă: latura pătratului dublu e și ea îndoitul primei laturi — ceea ce e inexact. Dar Socrate vrea să îl facă să își „reamintească". Iar înainte de a-și reaminti, e bine să îl încredințeze că nu știe. Și de aceea îi completează desenul, dublînd latura pătratului dintîi și dovedind sclavului că se obține astfel un pătrat, nu de două ori, ci de patru ori mai mare decît primul. Perplexitatea în care e vîrît sclavul e o stare de spirit mai favorabilă cunoașterii decît suficiența de la început. Acum Socrate va putea face pe sclav să vadă că doar pătratul construit pe diagonală e îndoit primului. Iar ajungînd la rezultatul acesta, Socrate poate întreba pe Menon: „E ceva pe care sclavul să nu îl fi scos din sine?" La care Menon răspunde: „totul e de la sine".

Acum știm ce va voi să spună mai tîrziu Platon prin a poseda știință. În felul acesta „posedă" spiritul toată geometria[1], iar reminiscența nu e decît expresia unei asemenea adînciri a spiritului în propriile sale conținuturi. Teoria reminiscenței însă, ca mijloc de captare a cunoștințelor, nu este nici ea, așa cum reiese din *Menon*, lipsită de greutăți. E discutabil dacă Platon a acceptat cu adevărat și la propriu teza reîncarnării sufletelor.[2] Dar, admițînd că a acceptat-o, încă felul cum capătă cugetul cunoștințele nu e prea lămurit. Platon afirmă că, în existența actuală, a cunoaște înseamnă a-și reaminti. Dar în existențele anterioare? Cum se căpătau cunoștințele, de vreme ce odată tot trebuiau căpătate din afară? Și apoi, se dobîndesc toate cunoștințele pe calea aceasta, sau doar unele privilegiate, cum ar fi cele de tip matematic ori altele de egală universalitate și necesitate? Să încercăm așadar a căpăta din alt dialog, din *Phaidon* de pildă, amănunte asupra reminiscenței.

Înainte de a trece însă mai departe, e bine să subliniem că, după cît reiese din *Menon*, reminiscența nu e singurul mijloc

---

[1] *Menon*, 85e.

[2] *Ibid.*, „Notice", n. trad. p. 230.

de a cunoaște, sau nu e mijlocul cunoașterii depline. Nu capeți toate cunoștințele prin amintire, ci aceasta nu servește, pare-se, decît ca o presimțire, ca un fel de μαντεία pentru descoperirile viitoare. Socrate spune limpede în dialog că o singură amintire ne ajută să le regăsim pe toate celelalte, „dacă sîntem cutezători și stăruitori în cercetare". Deci reminiscența propriu-zisă ne-ar asigura doar că sîntem pe calea cea bună: că știm să recunoaștem un adevăr atunci cînd dăm peste el.[1] Dar între a recunoaște pur și simplu ceva și a cunoaște de-a binelea, e o cale pe care reminiscența nu ne scutește defel să o străbatem. Iar tocmai așa se evită lenea spiritului. Spre a cunoaște se cere o anumită activitate; pe aceasta trebuie să cadă accentul. Chiar sclavul lui Menon nu căpăta de-a gata cunoștințele ci, ajutat de Socrate, se trudea către ele. Nimic nu ar fi mai greșit, prin urmare, decît să se vadă în reminiscență mijlocul de a căpăta cunoștințe gata făcute. Oricîte greutăți ar întîmpina teoria platonică a inneității, și oricîte nelămuriri ar stărui în ea, asupra punctului acestuia nu poate încăpea nici o îndoială. Conștiința cunoscătoare poartă cu sine, e drept, o întreagă zestre de cunoștințe, probabil căpătate în încarnări anterioare; dar scoaterea la iveală a acestor cunoștințe, care sînt mai degrabă presimțiri de cunoștințe, ca și constituirea lor într-un corp care să reprezinte o știință adevărată, încarcă activitatea prezentă cu răspunderi depline. Dovada cea mai bună că pe aceste răspunderi ține Platon să pună accentul în actul cunoașterii, iar nu pe ceea ce e anterior, înnăscut, preconstituit în ea, o dă faptul că, la sfîrșitul episodului din *Menon* despre reminiscență, Socrate declară[2]: „La drept vorbind există lucruri, în ceea ce am înfățișat mai sus, asupra cărora nu aș cuteza să mă rostesc cu deplină hotărîre (teoria reîncarnării? modalitatea reminiscenței?); dar că faptul de a privi drept datorie să cauți ceea ce nu știi ne face mai vrednici, mai întreprinzători, mai puțin leneși decît dacă socotim drept cu neputință și străină de noi căutarea adevărului celui necunoscut — aceasta aș cuteza să o proclam, după puteri, împotriva tuturor, prin vorbă ca și prin faptă".

---

[1] Contrar celor spuse de sofiști.

[2] 86b. Locul acesta ne pare de toată însemnătatea pentru stabilirea rolului activ al conștiinței cunoscătoare la Platon.

Dar să vedem, acum, ce înfățișare ia teoria reminiscenței în celălalt dialog unde e discutată mai pe larg, anume în *Phaidon*. După cum se știe, dialogul nu se trudește, de-a lungul său, decît să aducă temeiuri pentru nemurirea sufletului. Unul din argumente va fi tocmai teoria reminiscenței, teorie după care a învăța înseamnă a-și reaminti dintr-o altă existență.[1] Socrate, care aici e de-a binelea purtătorul de cuvînt al lui Platon, folosește adesea, spune unul dintre convorbitori, teoria aceasta. Dar care e, la drept vorbind, întemeierea ei? întreabă altcineva. Și atunci se amintește, pe de o parte, de experiența insului care, fiind bine chestionat, sfîrșește prin a arăta cum stau lucrurile într-o privință anumită, de care mai înainte nu știa nimic[2]; iar pe de altă parte Socrate reia demonstrația teoretică a tezei. Demonstrația se desfășoară după cum urmează. Spre a-și aminti de un lucru, spune Socrate[3], trebuie să îl fi știut cîndva, înainte. Pe de altă parte știința e dată de ceva ce îți deșteaptă, direct sau indirect, prin el însuși sau prin asociație, o amintire. Deci amintirea poate fi deosebită sau asemănătoare cu obiectul propus. Dar, dacă se ia cazul asemănării, o întrebare se impune: lipsește ori nu ceva obiectului dat, față de ceea ce ne reamintim în legătură cu el? De pildă: avem în minte ideea de egalitate, egalitatea luată fără reprezentarea materială, în sine adică. Am căpătat oare ideea aceasta de la exemplele materiale? Dar ne dăm seama că întotdeauna două lucruri egale ne pot părea inegale dintr-un anumit punct de vedere, ceea ce nu se întîmplă cu egalul în sine. E drept că egalitatea materială, asemănătoare celei în sine, ne-a făcut s-o concepem pe aceasta, să ne-o reamintim. Dar îi lipsește mult ca să se potrivească egalității în sine. Și cum putem să ne dăm seama de inferioritatea primeia, dacă nu am cunoaște cel de-al doilea termen de comparație? Prin urmare, trebuie să știm ce este egalitatea, înainte de a vedea egalități despre care să ne dăm seama că aspiră să fie la fel cu cea dintîi. Și atunci reiese că purtăm ideea egalității în noi, dinainte de orice experiență sensibilă. Iar la fel purtăm cu noi Binele, Frumosul, Sfințenia și tot ce e „reali-

---

[1] 72e ș. urm.
[2] Comentatorii văd o aluzie precisă la sclavul din *Menon*.
[3] 73e ș. urm.

tate în sine". Prin urmare: sau ne-am născut cu cunoaşterea realităţilor în sine, sau, după naştere, ne instruim reamintindu-ne. Pentru că nu putem presupune că am căpătat cunoştinţe o dată cu naşterea noastră ca oameni, reiese că nu le putem deţine decît din existenţe anterioare. A se instrui înseamnă a recăpăta o ştiinţă ce de fapt ne aparţine.

Încă o dată ne putem da seama cît de potrivită este deosebirea din *Theaitetos* între a avea şi a poseda. Conştiinţa cunoscătoare este, după Platon, nu numai una de acţionare, dar şi una de stăpînire. Maieutica socratică se aplică asupra unei asemenea conştiinţe mai bine chiar decît în socratism: căci la Platon conştiinţa nu „găseşte" rodul, ci cu adevărat îl poartă cu sine. Şi nu s-ar putea ca teoria reminiscenţei să răspundă tocmai la obligaţia, strict maieutică, a conştiinţei de a se cufunda în sine pentru a trezi la viaţă ceea ce zăcea, embrionar, acolo?

Să părăsim totuşi ipotezele, oricît de ispititoare ar fi ele, asupra genezei feluritelor teze din doctrina platonică, şi să ne întoarcem la conţinutul ei indiscutabil. Cum arată teoria reminiscenţei şi, în general, cea a cunoaşterii, în urma *Phaidon*-ului? Progresul, cu excepţia unui punct, nu este considerabil. Nici acum nu vom şti dacă Platon crede cu adevărat, sau doar în chip mitic, în teoria reîncarnării; nici de astă dată nu ni se va arăta cum se capătă cunoştinţele în existenţa anterioară, ci doar cum se revine la ele în cea prezentă. În schimb acum începe să fie limpede de ce fel anume sînt cunoştinţele a căror conservare e cu putinţă.

Menon, de unde porneşte evoluţia cea mare a lui Platon, după cum o spune un comentator contemporan[1], arătase că prin reminiscenţă se capătă doar ideile „pure", în special cele de tip matematic. Marea cucerire a dialogului aceluia, afirmă ceva mai departe comentatorul citat, este descoperirea *a priori*-ului.[2] Se determinase astfel o anterioritate faţă de experienţă, anterioritate ce era şi de timp, în măsura în care luăm în crezare mitul reîncarnării la Platon, dar care poate fi totdeodată privită ca anterioritate de tip transcendental (în sens kantian: ceea ce face

---

[1] Natorp, *Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 42.

cu putință experiența). În cîmpul acestui *a priori*, *Phaidon* determină, acum, existența ideilor. Nu toate cunoștințele, ne lasă a înțelege dialogul acesta, sînt preștiute, nu la toate ne ridicăm prin simplă amintire; ci doar la prototipurile cunoștințelor, prototipuri pe temeiul cărora putem da socoteală, rîndui, înțelege, ceea ce ni se înfățișează în cuprinsul lumii din afară. Dar nu cade *Phaidon* în primejdia, pe care *Menon* știa s-o ocolească, de a lenevi spiritual, oferindu-i posibilitatea să capete cunoștințe gata făcute? E adevărat că ideile par, odată descoperite, a se înfățișa de la început ca desăvîrșite, de la început ca pe deplin conturate. Poate aceasta și face pe Natorp să afirme[1] că, în *Phaidon*, conceptul e static, nu devine, și că abia mai tîrziu va ajunge Platon la ideea unei vieți a conceptelor, la logicul pur, fără psihologic. Dar, pe de o parte, ideile nu se descoperă așa de ușor, ci trebuie o întreagă desfășurare de forțe — numească-se maieutică, precum la Socrate, sau dialectică, precum voia Platon — spre a le atinge; iar pe de altă parte ideile nu sînt întotdeauna un punct terminus al cunoașterii, ci, privite fiind ca prototipuri, îngăduie calea întoarsă, de la conștiința purtătoare de, sau descoperitoare, a acestor realități în sine, către realitățile din afară, față de care, după cum am văzut, primele îndeplinesc rolul perfect transcendental de a le face cu putință, așa cum, în exemplul din *Phaidon*, ideea egalității făcea cu putință egalitatea materială.

În *a priori*-ul platonician am căpătat astfel o primă determinare — ideile. Greșea *Menon* că nu ajungea pînă la ele?

E probabil că, pe vremea dialogului acestuia, Platon nu își constituise încă doctrina ideilor. Reminiscența din *Menon*, însă, atingea și ea o regiune privilegiată, cea a cunoștințelor matematice, cărora doctrina platonică le va purta un interes deosebit. În această privință, de altfel ca și în privința teoriei reminiscenței, Platon nu putea fi acuzat de influență socratică.[2] Abia spre maturitate avea să îi dea filozoful însemnătatea cuvenită, iar primele dialoguri vorbesc despre matematică, dacă nu totdeauna peiorativ, în orice caz, spune comentatorul citat, cu o indiferență

---

[1] *Platos Ideenlehre*, p. 146.

[2] Dr. Seth Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik*, Leipzig, 1929, pp. 9 ș. urm.

şi o pornire de asimilare cu meşteşugurile mici, specific socratice. Dar, odată deşteptat, în spiritul filozofului, interesul pentru matematici, el nu îl va părăsi. Ba va sfîrşi prin a caracteriza, în ochii multora, doctrina platonică însăşi.[1]

Cum arăta *a priori*-ul matematic dezvăluit prin reminiscenţă? În afară de exemplul din *Menon*, Platon nu încearcă, în ciuda interesului său pentru matematici şi a deselor referinţe la ele, o determinare precisă a sensului lor filozofic. În cîteva rînduri, cîte-o ştiinţă matematică, de exemplu cea „a numerelor", e luată ca ştiinţă tip[2], iar posibilitatea ei de a se defini şi a prezenta un corp de cunoştinţe sigure dovedeşte, după filozof, o demnitate aparte. Ba în alt rînd, în *Gorgias*, se acordă atîta demnitate matematicilor încît se afirmă — după pitagoricieni — că egalitatea matematică, adică cea întemeiată de proporţii, este atotputernică nu numai printre oameni ci şi printre zei. Dar, în general, nu se poate vorbi de o regiune matematică în cîmpul *a priori*-ului. Tot realităţile „în sine", tot ideile par ţinta reminiscenţei, chiar atunci cînd materia ei sînt matematicile. Filozoful ştie despre matematicieni că, folosindu-se de figuri concrete şi judecînd asupră-le, ei nu gîndesc de fapt la obiectele din faţa lor ci la altele „care li se aseamănă", de pildă la pătratul în sine sau la diagonala în sine, obiecte superioare, ce nu sînt percepute decît prin cugetare.[3] Iar atunci cînd e vorba de o noţiune matematică elementară, de pildă de cea a mărimii, tot la realitatea în sine, adică la ideea de mărime, recurge cugetul, spre a înţelege datele problemei ce îşi pune.[4] De pildă, un lucru nu este mai mare decît un altul prin diferenţa lor, ci prin participare la mărime pur şi simplu; căci dacă nu ar fi aşa, atunci s-ar putea spune despre lucrul celălalt că e mai mic decît întîiul tot prin diferenţa lor, şi astfel s-ar întîmpla că un acelaşi factor (diferenţa) face pe unul mai mare şi pe altul mai mic.

---

[1] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, ed. a 2-a, Berlin, 1885, p. 8, apropie pe Platon de Kant pe temeiul îndrumării lor către matematici; V. şi Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*.

[2] *Ion*, 531e, sau mai ales *Gorgias*, 451b şi c.

[3] *Politeia*, 510d şi e.

[4] *Phaidon*, 96d şi e; 100e ş. urm.

Iată deci cum, în cîmpul matematic chiar, tot ideile sînt cele care întemeiază, care fac cu putință datele problemei. Rolul transcendental al ideilor ar părea că trebuie cu hotărîre extins și asupra cîmpului matematic. Ceea ce descoperise *Phaidon*-ul, anume că reminiscența se ridică pînă la realitățile în sine iar că acestea, la rîndul lor — întregeam noi —, fac cu putință experiența însăși, capătă valoare de generalitate. Am putea fi în măsură, deci, să rezumăm și să încheiem astfel: maieutica socratică a deșteptat la Platon interesul pentru conștiința cunoscătoare, a cărei răsfrîngere către sine l-a dus, prin faptul reminiscenței, la descoperirea unei zone de aprioritate țesută din idei.

Dar învățătura *Menon*-ului e prea limpede și stăruitoare spre a ne îngădui să tragem atît de repede încheieri. Oricît s-ar spune că, pe timpul închegării dialogului, Platon nu își avea încă doctrina ideilor, și deci nu putea face acolo aluzie la ea, un fapt rămîne în picioare, poate tocmai prin aceasta: faptul că reminiscența nu trezește, cu necesitate, la viață numai idei, adică prototipuri, modele transcendentale (în sens kantian). Există și un *a priori* mai variat, mai plin de culoare, mai particular, acela al cunoștinței de dovedit. Sclavul lui Menon nu își „amintește" doar de ideea mărimii, a pătratului, a dublului, a diagonalei și de alte realități în sine. Își amintește și de faptul că pătratul a cărui suprafață e îndoită față de cea a unuia dat, se construiește pe diagonala celui din urmă. Iar această cunoștință particulară pe care o atinge cugetul, cunoștință care nu ține de o singură idee ci, dacă vrem să păstrăm încă ideile, de o adevărată țesătură a lor, face ca problema căpătării cunoștințelor să nu fie chiar atît de simplă la Platon. Maieutica lui Socrate nu arată nici cum se capătă cunoștințele și nici cum se face că rezultatele obținute au un caracter de universalitate. Platon răspunde, poate, la ultima întrebare, prin teoria, pe care o vom vedea mai amănunțit în curînd, a unor prototipuri valabile în cazul oricărei conștiințe cunoscătoare; dar modalitățile cunoașterii nu sînt încă limpezite, o dată cu întregirea maieuticii prin doctrina reminiscenței. De aceea depășirea lui Socrate nu se putea opri aici. Și doctrina dialecticii, către care, ca o reluare în termeni proprii a maieuticii de altă dată, ne poartă întrebările acestea, va însemna, dacă nu o definitivă limpezire a nedumeririlor, în orice caz un pas mai departe în lumea problemelor și dezlegărilor lui Platon.

DIALECTICA

Maieutica îndemnase conştiinţa la răsfrîngere asupră-şi. Reminiscenţa aduce o prima precizare asupra acestei răsfrîngeri. Ea statornicea cum că rolul conştiinţei nu e doar de a oferi posibilităţi funcţionale de cunoaştere — cum părea a reieşi din socratism — ci conţinuturi de cunoaştere propriu-zise. Doar doctrina aceasta făcea cu putinţă, în ochii lui Platon, cunoaşterea, şi deci îndemna către ea, pe deasupra oricăror porniri de lenevire a spiritului. Dar conţinuturile de cunoaştere, păstrate în conştiinţă după norme ce nu erau lămurite, ofereau chiar în ele însele dificultatea de a fi uneori idei prototipuri şi alteori simple cunoştinţe particulare. De aceea ni s-a şi impus cercetarea dialecticii, drept metodă esenţial platonică de captare şi statornicire a cunoştinţelor.

Dialectica e instrumentul necesar al reminiscenţei, spune un comentator.[1] Ceea ce înseamnă că „amintirea" nu e trezită de orice metodă, ci trebuie virtuţi speciale spre a deştepta într-o conştiinţă tot ce e adormit. Dar maieutica, eşti ispitit să întrebi, nu îndeplinea şi ea acelaşi oficiu, la Platon cel puţin? Nu ni s-a părut pe drept că maieutica, adică arta de a scoate rodul dintr-un cuget, îşi are rost doar dacă acel cuget poartă într-adevăr cu sine un rod, şi că, nefiind adesea conştientă de acest rod, se ridică pînă la el şi îl actualizează pe căile reminiscenţei? Sîntem deci îndemnaţi, cel puţin pentru început, să primim dialectica drept adevărata maieutică platonică, şi să cercetăm ce ne aduce ea peste aspectele analizate pînă acum. Abia după aceea vom vedea dacă poate fi socotită şi altceva decît amintita artă a moşitului.

Din punct de vedere exterior, cum se întreprindea moşitul? Prin întrebări meşteşugite — noi ştim acum, meşteşugite potrivit cu o μαντεία — care înlesneau lui Socrate sau înlocuitorului său căpătarea lămuririi dorite. Dar, în primul moment, dialectica nu voia nici ea să fie altceva decît o ştiinţă de întrebări şi răspunsuri. Aşadar de la faptul vorbirii se porneşte, atît în arta moşitului cît şi în cea a interogatului. Şi nici nu poate fi de mirare aşa ceva. Gîndirea şi cuvîntul sînt acelaşi lucru în limba

---

[1] Robin, trad. cit., *Phaidon*, ed. a 3-a, p. 31, nota 1.

greacă. Echivocul lui λόγος, cuvînt care e în același timp gîndire și vorbire, a creat adesea greutăți în cugetarea antică.[1] Iar Platon însuși se exprimă, în *Sophistes* ori *Theaitetos*, în sensul că vorbirea și gîndirea ar fi același lucru, prima fiind un dialog rostit iar cealaltă tot un dialog, dar de astă dată lăuntric. În definitiv dialectica, după cum va arăta un comentator[2], nu e făcută să se încredințeze de ceva ci să lămurească, și de aceea se poate închipui chiar un dialog lăuntric.

Dialogul este pentru Platon, ca poate pentru întreg spiritul antic, exercițiu intelectual prin excelență. Nimeni nu poate fi surprins de aceasta, de vreme ce, după cum aminteam, viața cetății antice se concentra în agora, iar dintre toate îndeletnicirile cea mai răspîndită, în sensul bun și rău, era retorica. Filozofarea nu putea fi deci mai bine concepută decît ca discuție dialogată, iar pe modelul dialogului se concepea, după cum am văzut, și meditația pură și simplă. Ceea ce atrăgea în special, pe Platon, către forma dialogului era faptul că se dovedea ceva viu, însuflețit. În repetate rînduri, filozoful se ridică împotriva cărților scrise. De ce? Fiindcă ele nu răspund la întrebări, precizează el. Și poate că, din punctul său de vedere, avea dreptate. O carte se desfășoară după norme și legi interioare, fără a răspunde întotdeauna la chestiune. O discuție e mult mai vie în această privință, căci fiecare poate sili pe celălalt — și dialogurile platonice o dovedesc: nu întreabă în ele decît cine nu vrea — să răspundă și să se limpezească pe sine, ajutînd astfel la limpezirea tuturor. De aceea tocmai prin opoziție cu scrisul va lămuri Platon ce este dialectica.

Fără să cuprindă dezvoltări anumite asupra dialecticii, chiar *Phaidon*-ul e în măsură să ne dea un concept la el. Pe baza cîtorva locuri, un comentator[3] o definește „metodă dialogată de cercetare în comun, prin chestiuni și răspunsuri îndrumate cu rînduială". Dar *Phaidros* e dialogul care poate ajuta cel mai bine

---

[1] Brunschvicg, *Les Âges de l'intelligence*, Alcan, 1934, p. 55, unde se adaugă că echivocul de mai sus îi silea pe greci să nu conceapă reflexia matematică dincolo de expresie; ceea ce făcea ca iraționalul să fie egal cu de nerostitul.

[2] Robin, trad. cit., 85d, notă.

[3] *Ibid.*, p. 12, nota 2. Locurile sînt: 75d, 78d, 84d, 89c etc.

la înțelegerea dialecticii, așa cum *Theaitetos* ne ajută la înțelegerea maieuticii.

În *Phaidros*, cel care dă numele dialogului începe prin a citi (lucrul trebuie subliniat) un discurs al retorului Lysias asupra dragostei. Socrate dizertează și el asupra aceluiași subiect, pentru ca la urmă discuția să se poarte asupra însușirilor care fac ca un discurs să fie bun. De aici, din analiza retoricii, va ieși întemeierea dialecticii. Care sînt trăsăturile unei bune vorbiri ca și ale unei bune scrieri? se întreabă Socrate și Phaidros.[1] Spre a stabili așa ceva trebuie să ne dăm seama că arta oratoriei este o îndrumătoare de suflete, o „psihagogie", iar cel care vrea să producă o iluzie oarecare trebuie să cunoască bine „similitudinile" dintre lucruri. Amintindu-și de discursurile pe care tot el le-a rostit, Socrate găsește că, dincolo de toată umplutura lor poetică, se pot desprinde două procedee metodice demne de subliniat.[2] Întîiul: să îndrumi, înspre o formă unică, un material risipit în toate părțile; al doilea: să poți divide după specii, respectînd articulațiile firești. De aceste două porniri, una analitică iar cealaltă sintetică, se declară Socrate îndrăgostit. Iar pe oamenii care sînt în stare să îndeplinească așa ceva îi numește — ori cel puțin i-a numit pînă acum — dialecticieni.

Dar conceptul de retorică încă le scapă. De aceea trec pe scurt în revistă vederile curente asupra ei și constată că fără cunoașterea dialecticii nu poți surprinde nici esența retoricii.[3] Se ajunge astfel la conceptul unei retorici filozofice. Întîia condiție spre a vorbi cum trebuie este de a cunoaște sufletele, așa cum medicina cunoaște trupurile. Însă natura sufletului nu o poți cunoaște fără cea a întregului. De aici decurg, pentru retorică, îndatoriri care fac din ea altceva decît meșteșugul superficial și iscusit, practicat de obicei.

Dar e nimerit să scrii? se întreabă Socrate din dialog.[4] Și atunci istorisește mitul lui Theuth din Egipt, care ar fi inventat scrisul, o dată cu știința numerelor, a geometriei ș.a.m.d. Regele

---

[1] *Phaidros*, 29e ș. urm.
[2] *Ibid.*, 265c ș. urm.
[3] *Ibid.*, 269b. Lucrul fusese prevestit de Socrate la 261a și 266b.
[4] *Ibid.*, 274b.

Thamous şi-a dat de la început seama, cu privire la scris, că, în loc să ajute memoria, o va slăbi, şi, în loc să întărească judecata, o va întuneca. Iar părerea sa, a lui Socrate, este aceeaşi. Pe deasupra, deşi scrisul pare ceva viu (ca şi pictura, pe care Platon o dispreţuia ca fiind artă de imitaţie), el nu poate da socoteală decît de un lucru, oricît i-ai cere să îţi aducă lămuriri. Nu ştie cui să se adreseze; iar dacă i se fac întîmpinări, nu se poate apăra singur. De cîte ori nu e mai de preţ rostirea cealaltă, nescrisă, împlîntată în spiritul omului, rostire ce ştie mijloacele prin care să se apere, precum şi clipa în care să intervină? În această privinţă trebuie luată pilda bunului cultivator, care nu îşi aruncă sămînţa decît în pămîntul în care ştie sigur că va putea rodi.[1] Şi folosul dialecticii este tocmai de a împlînta în cugetele, potrivite pentru aceasta, putinţa de a cuvînta cu ştiinţă, de a-şi susţine convingerile cu iscusinţă, precum şi de a deştepta la alţii aceleaşi virtuţi. Încheierea este: pînă ce nu cunoaştem adevărul fiecărei chestiuni de care e vorba, pînă ce nu am definit şi aşezat pe specii un lucru, pînă ce nu s-a aflat ce specie se potriveşte fiecărui spirit, pînă atunci retorica nu se întemeiază cum trebuie.

Să reţinem de aici: întîi, că dialectica e cea care dă, prin sinteză şi analiză, fondul de cunoştinţe, retorica nefiind decît o ştiinţă subordonată; al doilea, că dialectica este cu adevărat o ştiinţă vie. În lămurirea întîiului punct ne-ar fi interesat îndeosebi: felul cum se capătă cunoştinţele prin mijlocirea dialecticii, ce sînt sinteza şi analiza, măsura în care, prin ele, sau prin alte metode, dialectica devine altceva decît un simplu exerciţiu maieutic, iată întrebările de la care pornisem. Dacă însă pînă acum nu am căpătat un răspuns la ele[2], să nu trecem cu vederea faptul că ni s-a dezvăluit măcar o trăsătură nouă a dialecticii: prospeţimea ei. Dialectica e mai mult decît ştiinţa întrebărilor pregătite şi a răspunsurilor. E ştiinţa spontaneităţii desăvîrşite, atît la cel care întreabă cît şi la cel care răspunde. Condamnarea atît de

---

[1] Iarăşi un loc de unde pare a reieşi că există spirite privilegiate. De fapt Platon nu vrea să spună decît că sînt „specii" felurite de suflete, cum se vede mai jos, la 277c.

[2] Natorp (*op. cit.*, p. 61) se crede autorizat să afirme că prin *Phaidros* se inaugurează independenţa desăvîrşită faţă de Socrate.

aspră a scrisului, sub cuvînt că interzice orice spontaneitate, trebuie să dea de gîndit însemnătăţii pe care o acordă Platon celor de mai sus.[1] Nu pentru altceva e dialectica ştiinţa cea mai apropiată de spirit decît pentru că îngăduie acestuia o manifestare neîncetat liberă. Maieutica nu este încă depăşită, prin urmare. Dar accentul pe care îl pune dialectica asupra spontaneităţii, stăruinţa lui Platon de a nu supune spiritul vreunei sclavii ori vreunui dogmatism, dau un caracter nou filozofiei sale, caracter care va trebui păstrat pînă la capăt, în ciuda dogmatismului ce pare uneori să definească sistemul platonic.

Dacă în *Phaidros* nu am găsit lămuriri asupra felului cum se constituie dialectica, celelalte dialoguri unde se vorbeşte despre ea nu ne vor da mai mult, ci vor arăta, de cele mai dese ori, aplicaţiile unei dialectici gata constituite. În *Cratylos*, de pildă, stabilind că nu oricine poate fi creator de cuvinte ci doar dătător de legi, se afirmă[2] că legiuitorul însuşi trebuie să stea în subordine faţă de cineva, anume faţă de cel care ştie cu adevărat să se slujească de cuvinte: adică dialecticianul. Aici, el nu este altceva decît „cel ce cunoaşte meşteşugul de a pune întrebări şi de a răspunde". Dar, în mintea filozofului, aceasta trebuie să însemne că dialecticianul e stăpîn pe înţelesurile cuvintelor într-o măsură în care nu sînt ceilalţi, şi că doar astfel poate interoga şi răspunde. Nimic nu ne împiedică, aşadar, să deducem că, deşi dialectica nu e cercetată în ea însăşi, în pasajul acesta, cunoaşterea ei ne e îmbogăţită cu o dată ce, hotărît, lipsea vechii maieutici; dialecticianul stăpîneşte cu precădere înţelesurile, şi tot el e cel care le foloseşte cu adevărat. Ba mai mult încă, întrucît dialogul în chestiune arată că nu doar prin convenţie ci şi apropiindu-ne de firea lucrurilor sînt îndreptăţite cuvintele, reiese că dialecticianul e cel care cunoaşte firea însăşi a lucrurilor.[3] Dacă deci nu ni se spune cum a ajuns la o asemenea

---

[1] În *Politikos*, 295c, filozoful are un exemplu fericit spre a ilustra împotrivirea sa faţă de pornirile dogmatice. Afirmă, despre conducătorii de stat adevăraţi, că sînt deasupra legilor, şi că acestea nu au rost să fie absolutizate, la fel cum un medic ce pleacă într-o călătorie şi lasă prescripţii în urmă-i nu le respectă orbeşte la întoarcere.

[2] 390c ş. urm.

[3] *Ibid.*, 385c ş. urm.

cunoştinţă, ni se recunoaşte, făţiş nu implicit ca în cazul maieuticii, faptul că dialecticianul o are. Ceea ce tot înseamnă un cîştig.

Alta va fi valorificarea dialecticii, tot a celei gata constituite, în *Politeia*. Problema în cadrul căreia se discută dialectica e cea a educării filozofice. Cu ce fel de ştiinţe trebuie să formăm pe filozofi? se întreabă Platon[1], după ce arătase că dintre filozofi vor fi aleşi mai tîrziu conducătorii statului. Cu ştiinţe care să îi ridice pînă la „realitate“, răspunde el; cu ştiinţe care să atragă sufletele de la ceea ce se naşte şi piere la ceea ce este. Va fi una din preocupările statornice ale platonismului de a îndruma către ordinea incoruptibilă a lucrurilor. În vederea acestei ţinte, ştiinţele trebuiau ierarhizate. În rîndul întîi — ordinea fiind crescătoare — stă aritmetica, „această ştiinţă generală, care slujeşte în toate meşteşugurile, la toate operaţiile intelectului, în cazul tuturor ştiinţelor.[2] Ea îndrumă spiritul spre regiunile superioare, făcîndu-l să raţioneze asupra numerelor înseşi, iar nu asupra lucrurilor numărate. Aritmeticii îi urmează geometria; aceasta slujeşte educaţia tot în măsura în care obligă la contemplarea esenţelor, purtînd cugetul către Ideea supremă, cea de Bine. Apoi stereometria, ştiinţa volumelor, astronomia — care nu înnobilează fiindcă ne face să privim pe „cele de sus“, căci dacă studiezi un lucru sensibil, e totuna că îl priveşti în sus sau în jos, ci fiindcă prilejuieşte contemplarea unei ordini nevăzute, raţionale; — în sfîrşit, ştiinţa armoniei, unde sîntem de asemenea dincolo de orice plan sensibil. Iar deasupra tuturor acestora stă dialectica, prin care se încearcă „fără a se recurge la nici un simţ, ci folosind doar raţiunea, să se capete esenţa fiecărui lucru“, cu ţinta finală de a atinge esenţa suprasensibilă, Binele. Dar atunci cînd Glaucon cere lui Socrate să îi spună mai amănunţit din ce soi e capacitatea dialecticianului, în cîte specii se împarte ştiinţa sa, şi ce căi urmăreşte[3], răspunsul nu mai e nici amănunţit nici limpede. Socrate doar stăruie în afirmaţia sa că singură dialectica duce la contemplarea dorită, căci e singura ştiinţă care încearcă să capteze în chip metodic esenţa fiecărui lucru. Cele-

---

[1] *Politeia*, 521c ş. urm.

[2] *Ibid.*, 522c.

[3] *Ibid.*, 532d şi e.

lalte ştiinţe, geometria de pildă, sînt stăpînite de anumite ipoteze, cu privire la care nu cutează să dea socoteală. Singură dialectica se ridică pînă la principiul însuşi. De aceea, doar ea e ştiinţa, celelalte fiind mijlocirea între ştiinţă şi părere. Astfel că, întorcîndu-ne la obiectul discuţiei, care privea educaţia viitorilor conducători în stat, Platon poate încheia că ceea ce încoronează învăţătura lor este truda de a face cugetele în stare să pună întrebări şi să răspundă, adică truda de a-şi pune probleme de natură strict teoretică, după normele dialecticii. Vor fi aleşi, dintre tineri, doar cei care sînt în stare să aibă o vedere a întregului, căci doar aceştia pot deveni dialecticieni. Cît despre vîrsta cînd trebuie început studiul dialecticii, nu e bine ca ea să fie prea timpurie: primejdia de a semăna incertitudine în suflete nu poate fi înfrîntă decît de spiritele împlinite. Dialectica e un exerciţiu de maturitate, sortit spiritelor ce au tăria să se ridice pînă la esenţe şi să le contemple.

O dată nouă se adaugă astfel, şi cu dezvoltările din *Politeia*, conceptului platonic de dialectică. Fără a avea toate lămuririle asupra naturii şi desfăşurării metodei, ştim limpede unde duce ea, anume la esenţe, şi sîntem siliţi de aici înainte să solidarizăm dialectica de constituirea unei teorii a esenţelor, anume doctrina Ideilor. De la simpla ştiinţă de întrebări şi răspunsuri — ştiinţă de tipul căreia poate fi şi maieutica — am ajuns astfel la una cu trăsături hotărît platoniciene. Dialectica e încă o ştiinţă de întrebări şi răspunsuri, dar vrea acum să fie una strict teoretică. Ea nu se constituie deci pe temeiul unui material sensibil, ci îşi trage demnitatea tocmai din faptul că priveşte lucrurile sub specia lor imaterială, alungînd sensibilitatea prin raţiune. Autoritatea raţiunii, de altfel, e neîngrădită, după cum am văzut. Dialectica pune în discuţie ipotezele şi postulatele înseşi ale cîte unei ştiinţe, astfel încît reprezintă, faţă de toate la un loc, o ştiinţă a principiilor, dacă nu chiar a Principiului. Filozoful o arătase chiar mai înainte de paginile ce am rezumat, anume la sfîrşitul Cărţii a 6-a[1], statornicind că prin dialectică se capătă cunoştinţe mai limpezi decît prin celelalte ştiinţe, căci acestea nu pleacă de la principiul absolut, ci de la simple ipoteze luate ca

---

[1] *Ibid.*, 511c şi d.

principii.[1] În sfîrşit, ea e singura disciplină ce poate răspunde idealului de incoruptibilitate. Lumea esenţelor, către captarea cărora se îndreaptă în chip metodic, înseamnă o cucerire pe care maieutica de altă dată nu o putea nădăjdui, pe care nu ştia să o presimtă. Investigaţia devine acum încărcată de o presimţire nouă, de o μαντεία nouă, presimţire a ordinii incoruptibile, înspre care duc toate împlinirile sănătoase ale cugetului. Conştiinţa cunoscătoare a devenit, după sau prin cufundarea în sine, conştiinţă ideal contemplatoare.

Aceeaşi trăsătură a dialecticii, de a duce la contemplarea esenţelor, e subliniată şi în alt dialog, anume în *Philebos*.[2] Cîmpul cunoaşterii, spune Platon, încercînd şi aici o ierarhizare a ştiinţelor, se împarte în ramurile tehnice şi ştiinţele propriu-zise. Printre primele, cele mai însemnate i se par — lucrul merită să fie subliniat, dovedind încă o dată interesul său pentru matematici — cele unite cu sau folosind matematicile, precum arhitectura. De asemenea, deosebeşte, chiar în sînul geometriei, între una practică şi una pură. Cît despre capătul de sus din ierarhia ştiinţelor, el va fi deţinut de dialectică, deoarece ea întrece în precizie şi siguranţă a cunoaşterii toate celelalte ştiinţe. Ea singură foloseşte doar raţiunea, al cărei exerciţiu duce, ca şi în *Politeia*, la fiinţa adevărată, nu la devenire, „generat“, coruptibil.

În schimb *Sophistes* va adăuga o trăsătură efectiv nouă dialecticii de pînă acum, aşa cum reiese din toate locurile analizate. Dezbaterea, în dialogul acesta, atinge doar întîmplător problema dialecticii. Se vorbeşte despre chestiunea predicaţiei, adică posibilitatea de a se rosti mai multe lucruri cu privire la un subiect, şi atunci se cade peste întrebarea: cum e cu putinţă ca „genurile“ să se amestece, şi cine cunoaşte meşteşugul îmbinării lor? Nimeni decît dialecticianul, va fi răspunsul lui Platon. Căci[3], spre a da între genuri, adică forme, amestecul dorit, e nevoie de o adevărată ştiinţă, care să fie în măsură să dividă după genuri, să recunoască forma unică desfăşurată într-o pluralitate de alte forme, să arate care întovărăşiri sînt cu putinţă şi care nu, iar

---

[1] A. Diès, *Politeia*, „Introducere“, ed. cit., p. LXV.
[2] 55c-59b.
[3] *Sophistes*, 253b ş. urm.

ştiinţa căutată e tocmai dialectica. Singură ea — stă subînţeles în scurtul pasaj citat — poate privi lucrurile sub specia lor formală, poate despărţi genurile, spre a le contempla în ele însele sau a le regrupa cum trebuie; singură ea poate da socoteală de „ceea ce este“ şi de felul în care este.

Ce departe sîntem, de astă dată, de Socrate! Instrumentul critic, de stabilire a unui corp de cunoştinţe sigure, metoda pozitivă — atunci cînd nu este simplu critică[1], adică dătătoare de graniţe — a cuceririi raţionale de cunoştinţe noi, dialectica, într-un cuvînt, e o cercetare mai mult decît orientată: e una stăpînită şi luminată de un ideal, care nu e doar presimţit şi preştiut, dar în cele mai multe cazuri actualizat. Cînd *Politeia* şi *Philebos* descriau dialecticianul drept un vînător de esenţe, ştiinţa acestuia putea fi încă simplu instrumentală. Acum în schimb, prin îndatorirea dialecticianului de a da socoteală de potrivirea şi nepotrivirea dintre forme, ştiinţa sa se trădează drept una de principii, una de cunoştinţe pînă la un punct constituite. Dialecticianul trebuie să aibă anumite criterii după care să împartă esenţele pe genuri; trebuie să existe o anumită familiaritate între el şi genurile acestea, de vreme ce ştie aşa de bine să le grupeze ori să le izoleze. El nu mai este un simplu înţelept, care ştie să descoasă pe alţii şi să le facă rodnice cugetele; este un învăţat, care stăpîneşte ştiinţa cea mai nobilă dintre toate, ştiinţa punerii şi compunerii formelor.

Iată unde ne-a dus cercetarea dialecticii platonice. Pornind de la constatarea că, în primul ei moment, indistincţia dintre ea şi maieutica socratică trebuie recunoscută, am căutat trăsăturile ei proprii, aşa cum reies din locurile unde o descrie Platon, şi am ajuns la concepţia unei dialectici, dacă nu sub toate raporturile precisă, în orice caz suficient de bogată spre a ne autoriza să spunem că e o doctrină esenţial platonică. Ea ne-a apărut mai întîi drept un dialog, putînd fi şi unul interior. Dacă maieutica era şi ea dialog, interioritatea dialogului e mai greu de conceput în cazul ei. Cum să îşi aplice Socrate arta moşitului? Nu măr-

---

[1] Élie Halévy, *op. cit.*, p. XL, deosebeşte, la fel cu alţii, o dialectică regresivă, socotită criticistă, şi una progresivă, ce merge de la principii la consecinţe.

turisea el că tocmai nerodnicia sa actuală îl împingea să scoată la lumină rodul altora? Dar trecerea de la maieutică la dialectică abia dacă e începută, cu trăsătura aceasta. O nouă trăsătură ne-a fost relevată de *Phaidros*: spontaneitatea spiritului atunci cînd îi întreprinde exercițiul. Iar spontaneitatea se desfășoară, în cazul dialecticianului, în direcția a două ținte: una, cum am văzut, de a sintetiza, de a unifica, cealaltă de a dezarticula. Prin aceasta, dialectica devenea, pe de o parte știința care fundamentează, în particular cea care fundamentează retorica; iar pe de altă parte, știința care dă socoteală de natura spiritului în chipul cel mai nemijlocit. Mai ales trăsătura din urmă ni se părea demnă de reținut. Ceva mai tîrziu, în *Cratylos*, aveam de-a face cu o dialectică gata constituită, ale cărei virtuți erau de a cunoaște firea cuvintelor și, prin aceasta pînă la un punct, firea lucrurilor înseși. *Politeia* relua și adîncea teza aceasta, făcînd din dialectică, prin puritatea ei, singura știință capabilă să se ridice la realitate, la ceea ce este, adică la planul Ideilor; lucru pe care l-am văzut întărit și de *Philebos*. În sfîrșit, cu *Sophistes*, dialectica nu se preciza numai ca instrumentul de atingere și contemplare a Ideilor, ci și ca singurul în stare să prescrie combinarea lor, conviețuirea lor în sînul cunoștinței despre un lucru: deci, pînă la un punct, singurul instrument în stare să ducă la cunoaștere.[1]

Ne-am ridicat astfel de la știința lui Socrate la știința lui Platon. Dacă prima ne-a părut cea a unui înțelept, ultima ni s-a trădat drept cea a unui învățat, cea a unui spirit care nu posedă numai iscusință, măsură, maturitate, ci și conținuturi. Iar acum ne putem însuși afirmația unora dintre comentatori cum că Platon face trecerea de la dialogul socratic la dialectică.[2] Mai mult încă, impresia de mai jos a aceluiași comentator că „în opera sa scrisă, Platon s-a ostenit într-atît să îi ascundă resortul intim (al dialecticii) pe cît i-a lăudat virtuțile — la fel cum face

---

[1] Pe temeiul textelor de mai sus, definiția lui Constantin Ritter, din *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, vol. II, München, 1910 și 1923, p. 201, cum că dialectica nu e decît meșteșugul logic de a forma concepte, ni s-ar părea insuficientă, dacă autorul ar face din ea mai mult decît o definiție provizorie.

[2] Brunschvicg, *Le Progrès*, vol. I, p. 19.

Descartes cu geometria sa" ni se pare şi ea demnă de reţinut. Nu am constatat oare noi înşine că, în ciuda aspectelor ei variate, dialectica ne-a rămas destul de tăinuită în natura ei? Totuşi, dacă nu ne dăm bine seama de ceea ce este în ea însăşi dialectica, am putut vedea în ce largă măsură se trece, o dată cu ea, de la lumea lui Socrate la lumea lui Platon. Am ajuns pe nesimţite printre esenţele acelea ideale, care asigură conştiinţei acordul cu sine[1], esenţe către care Platon e singur să ne îndrume. Dacă studiul Ideilor se impunea încă de la analiza reminiscenţei, cînd eram aduşi să constatăm că spiritul este purtătorul lor şi că reminiscenţa e sortită să le recheme la viaţa conştientă, cu atît mai mult sîntem îndemnaţi să întreprindem studiul lor acum, cînd dialectica ni se trădează ca sprijinindu-se într-o atît de largă măsură pe ele. Şi poate că studiul acesta ne va ajuta să răspundem la întrebarea ce ne adusese să cercetăm dialectica însăşi, şi anume: ce capătă spiritul prin întoarcere la sine, prototipuri de cunoaştere sau adevărate cunoştinţe particulare? Reminiscenţa ne autorizase să spunem: şi una şi alta. Dialectica de asemenea a părut să ducă atît la una cît şi la cealaltă. Dar ultima din trăsăturile ei, cea dezvăluită de *Sophistes*, deschide o perspectivă nouă, unificatoare, perspectiva de a compune Ideile între ele, şi a le scoate astfel din rigiditatea lor. De aceea, pentru viaţa lor cea nouă, pentru tot dinamismul de cunoaştere pe care îl făgăduiesc ele, Ideile platonice aşteaptă, nu fără rost, să fie luate în atentă cercetare.

IDEILE

Se ştie că în *Phaidon* ni se înfăţişează pentru întîia dată o doctrină bine rotunjită a Ideilor. Cum ajunsese Platon la ea? Istoricii de azi ai maieuticei arată că trecerea de la conceptul socratic la Idee este foarte lesne explicabilă.[2] Pe de altă parte, din cele de mai sus, reiese că, pornit de la maieutică, Platon între-

---

[1] *Politikos*, trad. lui A. Diès, „Notice", p. XXIV. În înţeles pozitiv, dialectica nu priveşte numai acordul cu sine al intelectului ci şi acordul cu un conţinut anumit (Halévy, *op. cit.*, p. X).

[2] P.P. Negulescu, *Problema epistemologică*, curs, cap. resp.

prinde o răsfrîngere asupră-şi a conştiinţei, răsfrîngere care, prin reminiscenţă şi dialectică, duce la Idei; ceea ce de altfel nu ar contrazice ci doar ar întregi prima teză. Dar, în *Phaidon*, Socrate, care fără îndoială că de astă dată nu e cel istoric, povesteşte altfel descoperirea Ideilor. Să îi urmăm deocamdată expunerea, chiar dacă, mai tîrziu, vom reveni în totul sau numai în parte la interpretarea noastră dintîi.

Tema dialogului în chestiune era: dacă sufletele sînt sau nu nepieritoare. E deci firesc să întîlnim, la un moment dat, problema de „fizică": cum sînt lucrurile care pier? Sau, în termenii care mai tîrziu vor fi făcuţi renumiţi de către Aristotel: care sînt cauzele generării şi ale corupţiei? Autorul, sub masca lui Socrate, încearcă să răspundă, făcînd istoricul propriilor sale convingeri în această materie. La început, spune el[1], trecînd în revistă vederile curente, nu s-a putut lămuri în nici un chip, şi a socotit că lucrul e din vina sa. Chiar chestiunile care mai înainte i se păruseră lămurite, de pildă răspunsul la întrebarea prin ce e mai mare zece decît opt, sau care din unu devine doi cînd aduni unu cu unu, chiar astfel de întrebări ajungeau să îl pună în perplexitate. Atunci afirmaţia lui Anaxagora, cum că „spiritul e cel care a rînduit toate lucrurile, şi el e cauza lor" a părut să îi deschidă lumina adevărului. Potrivit cu ea, nu rămînea să se caute, privitor la fiecare lucru, decît ce raţiune are el să existe sau să înceteze de a exista, să acţioneze sau nu. Totuşi nu asemenea consideraţii de finalitate avea să întîlnească la Anaxagora. Acesta, în ciuda afirmaţiei sale de mai sus, nu folosea defel spiritul în explicaţia lumii, ci tot cauzele materiale. Cele din urmă, însă, sînt cauze necesare, nu şi suficiente, spune Platon; fără ele, e drept, cauza reală nu s-ar exercita, dar nu ele sînt cauza reală. Şi unde trebuie căutată această cauză? Atunci i-a venit în gînd să se întoarcă înspre Idei. Dar cei de faţă, adaugă el, ştiu bine despre ce e vorba: este hotărîrea de a lua ca punct de plecare existenţa unui Frumos în sine, Bun în sine, Mare în sine.[2] Şi acum, ce înseamnă că un lucru este frumos? Înseamnă că participă la Ideea de frumos. La fel participă orice lucru la absolutul corespunzător. Iar forma, în

---

[1] *Phaidon*, 96a ş. urm.

[2] Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 446, subliniază faptul că în *Phaidon* întîlnim pentru întîia oară numele de εἶδος pentru Idee.

sinele, Ideea, e cauza căutată. De aici concluzia că nici un lucru nu poate aspira la existenţă decît participînd la esenţă.

Nu e nevoie să amănunţim o teză atît de cunoscută cum e cea a Ideilor.[1] Să subliniem în schimb faptul că nici măcar aici, unde face istoria cugetării sale, Platon nu arată, în definitiv, care e originea Ideilor, ci determină doar punerea lor. I se pare limpede că, din punct de vedere metodologic, nu e chibzuit să se discute laolaltă o ipoteză şi consecinţele ei. Abia mai tîrziu poate fi pusă în discuţie şi teza însăşi, ceea ce se va face prin acelaşi procedeu, anume punîndu-i la bază altă ipoteză. De unde reiese poate, în ciuda neclarităţii pasajului, că Platon nu înţelegea să discute aici teza însăşi a Ideilor, ci numai consecinţele ei.

Nu vor lipsi locurile unde să se discute doctrina Ideilor în ea însăşi, chiar dacă nu în obîrşia ei. Ba, dacă ea prezintă atîtea dificultăţi şi nelămuriri, e poate tocmai, cum vom sublinia cu *Parmenides*, pentru că Platon nu s-a sfiit să o privească în ea însăşi. Uneori, cum e în *Cratylos*, fără a numi Ideile, se vorbeşte totuşi, după cum am văzut[2], despre o fire statornică a lucrurilor, fire pe temeiul căreia ele pot fi privite drept în neatîrnare faţă de noi şi ca fiinţînd potrivit cu propria lor lege de existenţă. Alteori[3] Ideea e ca o unitate către care tinde intelectul pornind de la o multiplicitate de senzaţii, iar actul acesta e dat drept o reminiscenţă a obiectelor văzute pe cînd sufletul se plimba în tovărăşia unui zeu. Filozoful, ca meseriaş, se defineşte prin aceea că, în toate, nu ia în seamă decît esenţele, contemplînd lucrurile în sine şi necontenit identice cu ele însele, pe cînd cei care nu văd decît multiplicitatea şi concretul au simple păreri, nu cunoştinţe adevărate.[4] În sfîrşit, nu trebuie trecut cu vederea unul din aspectele cele mai însemnate, în ochii lui Platon, al Ideilor, însuşirea lor de a fi prototipuri şi deci de a se înfăţişa ca modele pentru orice făptură.[5]

---

[1] *Phaidon*, 101d.

[2] 386c; *Phaidon*, 79c: Ideile nu sînt susceptibile de nici o schimbare.

[3] *Phaidros*, 249b şi c.

[4] *Politeia*, 479a ş. urm.; *Timaios*, 51c: aceeaşi deosebire între părere şi cunoştinţă intelectuală.

[5] *Timaios*, 29b şi loc. cit. de A. Rivaud, traducătorul dialogului, notă. Acelaşi traducător arată la p. 34 că par. acesta din *Timaios* e nesigur interpretat. Rămîn totuşi destule altele.

Dar toate aceste caracterizări, cu dezvoltările şi uneori cu îndreptăţirile lor, nu vor fi îndestulătoare pentru a limpezi, chiar în ochii autorului, firea Ideilor şi modul cum se face participaţia la ele. Şi de aceea vom avea de înregistrat locurile, altminteri cunoscute, din *Parmenides* şi *Sophistes*, unde, spre uluirea cititorului, filozoful îşi critică propria sa teorie, cu o severitate pe care mai tîrziu Aristotel o va depăşi doar în termeni, nu şi în fond.

Din ce punct de vedere e discutabilă doctrina Ideilor? Deopotrivă, dintr-unul lăuntric ca şi dintr-unul exterior ei. Vom vedea cum, prin caracterul ei reprezentativ pentru lumea antică, doctrina Ideilor îşi va pune singură anumite graniţe, aproape de nedepăşit. Dar, fireşte, Platon însuşi nu îşi critică doctrina din punctul acesta de vedere, ci numai din pricini lăuntrice. Vom începe deci cu ele.

Discuţia cea mai largă a criticii platonice o întîlnim în *Parmenides*, unde gînditorul ce dă numele dialogului stă de vorbă cu Socrate şi Zenon. Socrate, deşi e tînăr acum, şi se va dovedi neexperimentat, sileşte pe Zenon să admită că, arătînd contradicţiile pluralităţii, apără, în definitiv, teza lui Parmenide, care nu recunoştea drept existent decît Unul. Însă, urmează Socrate[1], nu e nimic uimitor ca un lucru din ordinea materială să participe în acelaşi timp la unitate şi la multiplicitate. Uimitor ar fi doar ca formele înseşi, Ideea de unitate şi cea de pluralitate, sau alte forme, să se amestece. Atunci intervine Parmenide însuşi, întrebînd pe Socrate dacă admite că formele există în chip determinat, chiar independent de lucruri. Da, răspunde Socrate, asemănarea, neasemănarea, unul, multiplul, frumosul, binele, există în sine. Dar şi omul, focul, apa au o formă în sine? Chiar şi firul de păr, chiar şi noroiul? Aici Socrate şovăie. Eşti încă tînăr, îi spune Parmenide, dar într-o zi nu vei mai dispreţui toate acestea.[2] Dar încă ceva: participaţia aceea, cum se face ea? Participă un lucru la întregul formei? Atunci forma ar rămîne una, deşi e prezentă în lucruri felurite: ceea ce înseamnă că ar

---

[1] *Parmenides*, 129a ş. urm.

[2] Să însemne aceasta cum că într-o zi Platon se va hotărî să admită forme ideale pentru orice nimic al realităţii?

fi despărţită de sine. Nu, precizează Socrate, căci e ca ziua care, una fiind, se întinde peste mai multe lucruri.[1] Atunci, reia Parmenide, forma e ca un văl peste lucruri; numai că vălul acoperă doar cu cîte o parte de-a sa fiecare lucru, de unde ar reieşi că formele se divid, ceea ce e absurd. Dacă, mai departe, s-ar socoti forma drept expresia caracterului comun mai multor lucruri, atunci, de vreme ce între formă şi lucrurile ce participă la ea e ceva comun, ar trebui o a treia formă, care să dea socoteală de elementul lor comun.[2] Să se afirme că forma e o simplă gîndire, nesălăşluind decît în suflet? Dar e gîndire a ceva, ceva care este. Să se afirme, atunci, că formele sînt simple paradigme, simple modele, şi că participaţia la ele înseamnă doar că lucrurile sînt imaginea lor, copiile lor? Dar, dacă e aşa, atunci copia e asemănătoare cu prototipul; şi fiind asemănătoare, ele au comun ceva, deci participă la o a treia realitate, şi astfel se ajunge din nou la o a treia formă. Deci nici prin asemănare nu poate avea loc participaţia. Iată, încheie provizoriu Parmenide, aporiile în care te vîri afirmînd că formele există în sine în chip deosebit.[3] Mai mult încă: definite ca mai sus, ele par a nici nu putea fi cunoscute. Căci fiind în sine, ele nu sînt în noi, ci doar le corespunde ceva în noi, însă dacă formele sînt ceea ce sînt prin relaţiile dintre ele, corespondentele lor în noi nu îşi au relaţii decît, respectiv, tot între ele, nicidecum cu prototipurile. De unde ar reieşi că ştiinţa noastră e ştiinţa adevărurilor de aici, iar nu ştiinţă a formelor. Ba, la rîndul său, nici Dumnezeu, care posedă ştiinţa desăvîrşită, nu ar putea cunoaşte adevărurile de aici, neexistînd punţi între cele două serii. Totuşi Parmenide nu spune că aceste greutăţi sînt de nedepăşit; ba chiar adaugă acest lucru deosebit de însemnat[4]: că, tăgăduindu-se orice existenţă

---

[1] Comparaţia cu lumina, una, şi totuşi răspîndită peste o seamă de lucruri, revine la Augustin şi Descartes.

[2] E argumentul „celui de-al treilea om", argument despre care se va vorbi mai jos.

[3] Trebuie subliniat aceasta, căci poate Platon nu combate chiar teoria Formelor, ci doar un anumit fel de a o susţine. Şi, ori de cîte ori Parmenide arată dificultatea Ideilor, el adaugă: dacă le privim în existenţa lor deosebită (*Parmenides*, 135a).

[4] *Parmenides*, 135b şi c.

formelor şi refuzîndu-se pentru fiecare realitate o formă determinată, nu ai mai avea încotro să îţi îndrepţi gîndirea, căci ea nu s-ar mai opri la nimic statornic, iar astfel s-ar tăia, din lipsă de elemente stabile, orice putinţă de întemeiere a dialecticii însăşi. De unde încheierea lui Parmenide cum că Socrate are, în principiu, dreptate să nu întîrzie, ca Zenon, printre cele vizibile, şi să se aplice la obiectele cugetului; numai că trebuie să se deprindă serios cu asemenea exerciţii de dialectică. După care urmează, în tot restul dialogului, un model de exerciţiu dialectic, întreprins de Parmenide însuşi, pe tema Unului şi Multiplului, exerciţiu care nu răspunde direct la nici una din nedumeririle trezite pînă aici.

Faţă de rezervele ridicate în *Parmenides*, cele din *Sophistes*[1] sînt cît se poate de palide. Critica pe care o aduce acolo Platon aşa-numiţilor „prieteni ai Formelor" nici nu e, de altfel, îndreptată asupră-şi, dacă trebuie să credem pe unii comentatori. Mulţi afirmă că ea nu priveşte decît pe unii din şcoala platonică, sau chiar pe reprezentanţii altor şcoli filozofice. Şi cum, pe de altă parte, temele din *Sophistes* vor mai avea să ne preocupe în paginile următoare, să ne restrîngem deocamdată la întîmpinările serioase, înfăţişate prin dialogul *Parmenides*.

Interpreţii platonismului sînt toţi şovăitori atunci cînd e vorba să dea socoteală de rostul obiecţiilor acestora pe care şi le face singur filozoful.[2] De aceea unii au socotit dialogul apocrif. Iar încredinţarea le e întărită de faptul că Aristotel nu pomeneşte nicăieri despre vreun dialog intitulat *Parmenides*, deşi foloseşte din plin argumentul „celui de-al treilea om". Dar critica a găsit că argumentul acesta era mai răspîndit în opera platonică de cum se bănuise la început[3], astfel că încetul cu încetul, sprijiniţi şi pe o seamă de alte temeiuri, comentatorii au reintegrat dialogul în lumea celor platonice. Totuşi, nedumerirea de

---

[1] 246b ş. urm.; 248a, ş. urm.

[2] C. Ritter (*op. cit.*, vol. II, p. 96) găseşte demn de subliniat că, în urma lui *Parmenides*, teoria Ideilor e rar menţionată în scrierile lui Platon. Totuşi ea nu e nici înlăturată din sînul platonismului, ba, după alţii, continuă să fie, explicit ori implicit, centrul ei.

[3] *Parmenides*, „Notice", p. 40.

principiu rămîne: cum e cu putinţă ca un gînditor să îşi desfiinţeze singur cugetarea?

Dintre toate dezlegările aduse, cea mai potrivită ni se pare aceea cum că Platon nu îşi critică teoria Ideilor luată în sine, ci doar un anumit fel de înţelegere a ei. Am subliniat mai sus felul cum adaugă filozoful, de fiecare dată cînd aduce obiecţii teoriei sale, cîte o propoziţie de tipul „dacă o privim într-un chip anumit". Şi care este acest chip nepotrivit de a o privi? Foarte probabil, contemplarea ideilor drept existenţe în sine, desprinse de lucruri; căptuşirea realităţii cu încă o lume reală sau cu o lume cu adevărat reală, dar care să fie altundeva şi altceva decît lumea realităţii concrete; acceptarea unui în sine care să însemne mai ales „fără de alt lucru".

Nu se poate tăgădui că textele dialogurilor îngăduie foarte adesea o înţelegere a Ideilor drept existenţe deosebite şi în neatîrnare faţă de lucruri. Chiar dacă uneori acesta e un simplu fel de a vorbi, alteori nu e nici o putinţă să se iasă din înţelesurile lui.[1] Dar greutăţile în care se cade sînt atît de mari şi trebuie să fi fost, pentru Platon însuşi, atît de vădite, încît o revizuire a acestei convingeri era neapărat trebuincioasă. După comentatorii moderaţi, răspunsul lui Platon la chestiunea dacă Ideile există şi altundeva decît în conştiinţă, ar fi afirmativ, măcar în înţelesul că trebuie să le corectăm în afara conştiinţei.[2] Alţi comentatori precizează că în nici un caz nu poate fi vorba de subzistenţa Ideilor în lucrurile sensibile, chiar dacă s-ar refuza primelor o existenţă în sine. Într-adevăr, spune Gaston Milhaud, la ce bun teoriile metafizice ale reminiscenţei şi dragostei, dacă Ideea s-ar găsi în chip firesc în lucrurile sensibile şi ar fi scoasă din ele prin abstracţie?[3] Totuşi nu e obligatoriu, urmează acelaşi, să se vadă în Idei existenţe distincte. Poate că Platon mai degrabă a precizat proprietăţile Ideii de cum i-a dovedit existenţa. Şi în orice caz fiinţa ideilor ar putea fi înţeleasă într-un anumit fel: ca fiind de aceeaşi natură cu cea a adevărurilor şi esenţelor matematice.

---

[1] Robin, *Phaidros*, „Notice", p. CLIII: „Afirmaţia transcendenţei Ideilor este, în *Phaidros*, mai hotărîtă decît oriunde".

[2] Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 574.

[3] *Op. cit.*, p. 258 ş. urm.

Soluţia lui Milhaud nu e singura şi nici nu pare cea mai întemeiată. Dintre numeroasele păreri iscate în jurul temelor acestora, vom alege, pentru coerenţa şi sugestiile pe care ni le poate da, pe cea a cercetătorului german Paul Natorp. Felul cum înţelege şi redă istoria filozofiei acest autorizat reprezentant al unei direcţii neokantiene nu pare întotdeauna credincios obiectului. Vom folosi totuşi interpretarea lui Natorp pentru a sublinia şi relua observaţiile ce ne par de preţ în ea. De altfel, în ciuda adversităţii ce a întîlnit, cercetătorul german nu e un izolat cu interpretarea sa, ci unii comentatori dintre cei mai temeinici, cum e Constantin Ritter, se declară, în largă măsură, de acord cu felul cum sînt înţelese şi interpretate Ideile platonice.[1]

Teza cea mare a interpretării lui Natorp este că Ideile nu reprezintă existenţe în sine, lucruri, aşa cum reieşea din critica întreprinsă în *Parmenides*, ci legi, unităţi de gîndire. Punctul greu îl constituie faptul că însuşi Aristotel, discipolul lui Platon, a înţeles şi combătut doctrina Ideilor tocmai ca lucruri, ca existenţe. Dar Natorp, solidar aici cu celălalt neokantian, Hermann Cohen, va şti să îşi explice, pînă la urmă, „surprinzătoarea“ şi plina de urmări neînţelegere a lui Aristotel. Negreşit, există în Platon destule texte nesigure. Dar trebuie să le limpezim în lumina evoluţiei sale filozofice, atenţi fiind asupra faptului că termenul de Idee nu apare de la început la Platon în înţelesul definitiv, ci există o evoluţie către sensul metodic al noţiunii de Idee.[2] Toate acestea nu împiedică Ideile să fie independente de sensibilitate. Iar însemnătatea acesteia din urmă va fi tocmai de a se ridica la ele: căci numai în faţa copiei sensibile redevii conştient de original. Ce va însemna însă participaţia ? Nu va fi altceva, spune Natorp, decît relaţia dintre caz şi lege, subsumarea logică. Iar mai departe ceva, participaţia va însemna, după comentator, predicaţie. În orice caz ea îi pare o metaforă. Şi tot aşa va găsi că *Timaios* e plin de metafore, iar faptul că Aristotel are în faţă, cînd îşi face critica, aproape exclusiv dialogul acesta, explică în parte de ce a înţeles aşa cum a înţeles platonismul. În

---

[1] *Op. cit.*, p. 319, notă.

[2] *Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 1. Pentru interpretarea Ideii ca unitate de gîndire, v. pp. 49 şi 74.

orice caz — afirmă Natorp —, doar la început putea un dialog ca *Phaidon* să îndreptăţească interpretarea lui Aristotel cu Ideile privite ca existenţe în sine. Dar, adaugă el, ar fi de mirare faptul că Aristotel a rămas la interpretarea aceasta, dacă incapacitatea sa de a înţelege „idealismul metodic" nu l-ar fi condamnat la aşa ceva. Drumul lui Platon, ca şi a lui Kant, trece dincolo de orizontul unui Aristotel; de la dogmatism la critică, prin scepticism.[1]

În mijlocul cercetării sale asupra evoluţiei termenului platonic de Idee, Natorp introduce o digresiune plină de folos în jurul conceptului de idealism. Tendinţa de a părăsi concretul, spune el, nu este caracteristică idealismului, ci raţionalismului. Trebuie bine deosebite aceste două doctrine, subliniindu-se că, în timp ce raţionalismul năzuieşte să se ridice peste experienţă, idealismul nu urmăreşte decît să o transfigureze. Exemplul lui Kant, care, ca idealist, se străduia să dea o „teorie a experienţei", e convingător. Iar Platon însuşi, care e dominat uneori de pornirea de a părăsi concretul, introduce alteori metoda Ideilor în experienţa însăşi.[2] Acelaşi lucru, după cum era de aşteptat, îl putem întîlni, deşi numai schiţat, la Cohen. În *Kants Theorie der Erfahrung* el arată, cu prilejul schiţei istorice din fruntea lucrării, că începutul şi gîndul rămas fundamental, în istoria criticii cunoaşterii, îl constituie deosebirea lui Platon, din *Politeia*, dintre percepţii: unele care cer şi altele care nu cer spre cercetare raţiunea. Aceasta leagă pe Platon de Kant, adaugă el: faptul că nu aşază deosebirea dintre sensibilitate şi raţiune în vreo capacitate superioară, ci doar în deosebirea de valoare a cunoaşterii şi de contribuţie la ea. Şi mai departe[3]: Platon a pus cum trebuie chestiunea raporturilor dintre sensibilitate şi gîndire; nu originea lor psihologică interesează, ci măsura în care contribuie la cunoaştere. În sfîrşit, e semnificativ faptul că

---

[1] *Op. cit.*, pp. 144, 146, 151, 158, 207, 235, 360 ş. urm.

[2] *Ibid.*, p. 222. Deosebirea de mai sus a lui Natorp între idealism şi raţionalism, întru totul remarcabilă, după noi, e deseori nesocotită, chiar de gînditori de mîna întîi ca Milhaud, care, în *op. cit.*, pp. 5 ş. urm., va vorbi despre idealismul platonic şi antic, în loc de raţionalism pur şi simplu. Totodată, deosebirea de faţă ar putea pune capăt obositoarei controverse dacă Platon este sau nu „idealist".

[3] *Op. cit.*, p. 13.

„idealistul" Cohen va sublinia rolul lui Aristotel de a reveni la percepţia sensibilă, de care Platon se depărtase prea mult, pînă la urmă, din necesităţi etice.[1] Astfel că Natorp nu e fără tovarăşi cînd înţelege idealismul drept altceva decît raţionalismul obişnuit. Idealismul singur — dintre cele două — ştie să se aplece asupra sensibilităţii şi să poarte interes experienţei. Doar acela căruia experienţa a încetat să îi fie o problemă, încheie Natorp[2], poate considera Ideile drept o lume de lucruri date.

Cu această pregătire, Natorp se crede în măsură să înţeleagă rostul lui *Parmenides* printre dialogurile platonice. Dialogul îi pare un răspuns iar nu o semnalare a greutăţilor ce le întîmpină punerea Ideilor. Cine nu are un concept mai bun despre doctrina Ideilor decît substanţialitatea lor, spune comentatorul, are toate motivele să se mire că Platon îşi combate, prin gura lui Parmenide, propria-i doctrină. De fapt însă nu combate decît înţelegerea ei greşită.[3] Participaţia pe care o respinge el e cea substanţială. Iar dacă argumentul celui de-al treilea om pare de neînlăturat, aşa cum îşi închipuia Aristotel, e pentru că acesta nu admite că unitatea de gîndire, ca funcţiune, e ultima presupoziţie a cunoaşterii.[4]

Dar e momentul să se cerceteze, cu mai multă grijă, pricinile pentru care a fost cu putinţă neînţelegerea. O greşeală atît de trainică, spune pe drept Natorp[5], trebuie să aibă temeiuri mai adînci decît simpla autoritate a lui Aristotel. Iar pricinile le vede comentatorul în: neputinţa dogmatismului de a se situa în perspectiva filozofiei critice. Dogmatismul şi criticismul alcătuiesc o nouă pereche de concepte, ce în multe privinţe amintesc de raţionalismul şi idealismul deosebite mai sus. Dacă dogmatismul e o concepţie abstractă, adică una ce desprinde cunoştinţe din sensibil, prin abstracţie, criticismul e una genetică. Criticismul afirmă, apoi, că obiectul e necontenit problemă, niciodată dat. De aceea criticismul se aşază în cale, adică urmăreşte problema cunoaşterii, iar nu în ţintă, printre obiecte. Întrucît teza lui

[1] *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 16.
[2] *Platos Ideenlehre*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 233.
[4] *Ibid.*, p. 237.
[5] *Ibid.*, pp. 384 ş. urm.

Platon e genetică, spre deosebire de cea abstractă a lui Aristotel, e firesc ca acesta să nu îl înţeleagă pe cel dintîi. Îi lipseşte organul ca să îl înţeleagă, spune în chip sugestiv Natorp. De altfel Platon însuşi rostise ceva asemănător.[1] Cînd Antisthene, adversar al Ideilor, afirma: pot vedea un cal, dar nu văd şi Ideea de cal, Platon răspundea: fiindcă ai cu ce vedea pe primul iar nu cu ce pe ultima. Astfel că nimic nu se împotriveşte unei înţelegeri funcţionale a Ideilor platonice, în locul uneia substanţiale, afară doar de faptul structurii de gîndire, structură ce făcea pe Aristotel, şi nu numai pe el, să critice şi respingă Ideile.

Nu vom reţine chiar totul, din interpretarea, impresionantă în felul ei, a lui Natorp. Ea aduce însă cîteva precizări de care ni se pare necesar să ţinem seama. În primul rînd, trebuie subliniată teza cea mare, cum că Ideile platonice nu sînt realităţi individuale, existenţe ce ar dubla, cu planul lor, planul existenţelor din lumea concretă. Chiar dacă nu accepţi că ele sînt „legi" într-un sens poate prea critic kantian, nu e de admis nici că sînt „lucruri", într-un sens prea naiv realist. Esenţele matematicii, despre care vorbea Milhaud, sau esenţele fenomenologiei contemporane, orice poate explica mai bine şi întemeia mai trainic Ideile lui Platon, de cum o făceau interpretările obişnuite, care cădeau, hotărît, sub critica din *Parmenides*. În al doilea rînd, interpretarea lui Natorp adaugă doctrinei platonice o notă de tot interesul atunci cînd încearcă să o desprindă de raţionalismul în care e privită uneori, spre a o trece de partea idealismului. Nici aici nu s-ar putea spune că problema posibilităţii experienţei concrete şi îndrumarea convergentă a raţiunii şi sensibilităţii înspre cunoaştere sînt lucruri categorice în platonism. Totuşi trăsătura merită să fie reţinută, pentru că doar în măsura în care ea domină se poate apleca filozoful şi asupra lumii concrete, pe care, nu tocmai aşa des cum s-ar părea, o nesocoteşte.[2] În sfîrşit, observaţia pe care o admitem fără rezerve este cea că neînţelegerea de care a avut parte Platon se datorează, într-o largă măsură, unei nepotriviri de structură între el şi cei mai mulţi dintre interpreţii săi, în frunte cu Aristotel. Neînţelegerea

---

[1] *Politeia*, n. trad., ed. cit., p. 93.

[2] V. mai jos observaţiile lui Victor Brochard.

este prea grosolană pentru a nu pune, altfel, într-o lumină proastă, fie pe filozof însuşi, prin atribuirea unei doctrine vădit absurde, fie pe interpreţi, prin constatarea unei atît de izbitoare lipse de pătrundere. Numai o deosebire de structură poate da socoteală de distanţa nemăsurată ce îi desparte pe unii de celălalt.

Că, în ciuda obiecţiilor pe care şi le aduce singur, Platon nu era defel hotărît să renunţe la doctrina Ideilor, o dovedesc de altfel nu numai argumentele lui Natorp ci, după cum subliniază cei mai mulţi interpreţi, convingerea filozofului, manifestată îndată după ce îşi aduce singur obiecţiile, în *Parmenides*, convingere cum că fără forme gîndirea însăşi nu ar fi cu putinţă. Teoria Ideilor supravieţuieşte criticii din *Parmenides*: iată lucrul care nu poate fi pus la îndoială. Şi, dacă mai încape discuţie asupra interpretării a ceea ce sînt Ideile, ştim acum în chip hotărît ceea ce nu sînt şi nu pot fi ele. Critica doctrinei, făcută dinăuntrul ei, ne-a dus la acest cîştig.

Aminteam însă că doctrina Ideilor poate fi privită şi din afara ei, ca un moment reprezentativ nu numai pentru gîndirea platonică, dar pentru întreg spiritul elen. Să vedem ce înfăţişare capătă ele în lumina acestuia. Ceea ce comandă spiritul de care e vorba este, nu încape nici o îndoială, un ideal de incoruptibilitate. În urmărirea idealului acestuia se înscriu triumfurile dar şi îngrădirile elenismului. De pildă în matematici, afirmă un interpret autorizat[1], grecii au cultivat cu precădere ceea ce e simplu, frumos, plin de armonie. Dintr-un exces de puritate, ei interziceau matematicilor speculative să se aplice la mărimile concrete. Iar din aceeaşi puritate au evitat calculul şi nu au creat algebra.[2] Idealul platonic al matematicilor era studiul poliedrelor regulate. Dar nu doar în matematici cade accentul pe incoruptibil, ci peste tot unde platonismul, de acord cu spiritul elen, prescrie idealuri cercetătorilor. Există, în lumea veche, o aversiune specială pentru devenire, pentru ceea ce e generat. Dacă generarea şi corupţia vor face obiectul multor dezbateri, în aristotelism mai ales, nimic nu le va ridica la rangul de materie pri-

---

[1] Pierre Boutroux, *L'Idéal scientifique des mathématiciens dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Alcan, 1920, pp. 45 şi 70.

[2] *Op. cit.*, p. 76.

vilegiată a ştiinţei. Dimpotrivă, în ierarhia cunoştinţelor, întocmită după precizia şi siguranţa lor, ierarhie în fruntea căreia Platon aşeza dialectica, singură fiinţa adevărată e obiect al raţiunii, în timp ce devenirii nu îi rămînea decît „părerea". Iată de ce ştiinţele lucrurilor de dincolo sînt raţionale şi sigure, în timp ce studiul realităţii concrete, dat de către ştiinţele naturale, este unul al părelnicului. Adică exact pe dos de cum credem astăzi.[1]

Este meritul unui preţios istoric francez, Victor Brochard, de a fi subliniat deosebirea atît de adîncă dintre spiritul lumii vechi şi mentalitatea de astăzi. Într-un studiu asupra miturilor platonice[2], unde combate pe cei care nu le acordă nici un preţ filozofic, arată că tocmai pentru „cele de jos" avea nevoie Platon de părere, de credinţă şi de mituri; pe cele de sus le prindea pe căile luminoase ale ştiinţei. Ideea pe care şi-o făcea Platon despre ştiinţă, spune în alt loc comentatorul, îl silea să nu poată atinge lumea devenirii şi a generării. Deci: sau cădea în eleatism, adică în doctrina unei gîndiri imobile, de dincolo de lume, care, ca atare, nu mai putea explica lumea; sau făcea loc unui mod inferior de cunoaştere. Iar filozoful, încheie Brochard, adopta ultima alternativă, ducînd la acel probabilism pe care mai tîrziu aveau să îl prelungească Aristotel şi Carneade.[3]

---

[1] Teza aceasta a lui Platon, perfect compatibilă cu idealul grec, nu e compatibilă cu adevăratul idealism, al cărui rost am văzut că e tocmai explicarea experienţei în concretul ei. În punctul unde ne aflăm, se poate vorbi, prin urmare, mai degrabă despre raţionalismul lui Platon decît despre idealismul său. De asemenea, este cazul să se observe că, tocmai prin neînfăptuirea idealismului amintit, Platon este, împreună cu tot timpul său, inactual. Sau ar putea fi socotit aşa, dacă nu şi-ar întregi doctrina prin aspecte, cum vom vedea mai jos, de real interes pentru filozofia de după el. Fireşte însă că timpul nostru, unde toate doctrinele se înfruntă şi reînvie, actualizează chiar pe acel Platon găsit de noi „inactual".

[2] *Les Mythes dans la philosophie de Platon*, „Année philosophique", 1900, p. 9.

[3] Afirmaţia că, pentru lumea concretă, Platon păstra un alt tip de cunoaştere, e interesantă, dar nu pentru toţi întemeiată. Natorp (*op. cit.*, p. 240) atribuie lui Platon tocmai problema cum să se supună cîmpul experienţei metodei Ideilor. Iar, adaugă el, în simpla punere a acestei întrebări, *Parmenides* aduce un progres. Mai tîrziu, *Sophistes* ne va îndemna să credem că Ideile se combină între ele tocmai spre a călăuzi şi lumea experienţei.

Căci primejdia cea mare a filozofiei platonice era revenirea la imobilismul eleat; ce erau altceva Ideile decît prototipuri incoruptibile şi imobile, fiinţînd într-o regiune de seninătate eleată? Privite dinafară, prin urmare, Ideile se încarcă de un nou destin. Nu erau de-ajuns greutăţile pe care le ridicau ele prin simpla lor punere, ca şi prin simpla lor opunere faţă de lumea devenirii? Acum ele vor avea să înfrunte noi primejdii, iscate din aceea că poartă cu ele orizontul mentalităţii elene. Şi există o nostalgie stăruitoare în mentalitatea aceasta: nostalgia culmii eleatice, a indiferenţei faţă de experienţă, a Unului nemişcat. O spunea cu multă îndreptăţire, în aceşti termeni, un comentator al ştiinţei greceşti[1], iar cu Platon lucrul se verifică la fiecare pas. Totul pare treaptă către o altă lume, degradare în favoarea altei ordini, aluzie la eternitate. Şi acum, greutatea nu stă numai, cum arăta Brochard, în faptul că lumea Ideilor nu se mai poate aplica la lumea concretă. Nostalgia eleată sacrifică mai mult chiar decît realitatea concretă: sacrifică Viaţa însăşi a Ideilor. Dacă eleatismul ar fi triumfat în spiritul lui Platon, cunoaşterea însăşi devenea cu neputinţă. Ea ar fi însemnat simplă contemplare, aşa cum pe toate planurile elenismul năzuia să sfîrşească în contemplare.

Că doctrina Ideilor a fost efectiv întregită printr-un tip inferior de cunoaştere, valabil numai în ordinea devenirii, e o afirmaţie ce poate fi încă obiect de discuţie. Dar că spiritului nu-i revine doar un rol de contemplare în platonism, ci unul activ, de cunoaştere, aşa ceva e de netăgăduit.[2] Eleatismul nu e doar întregit de Platon: e regîndit din adîncimi. Cititorul lui *Parmenides*, dar mai ales al lui *Sophistes*, nu poate scăpa impresiei că Platon îşi vedea, în faptul acesta, o misiune specială. Culminează cu ea gîndirea sa? Poate că nu e pe de-a-ntregul. Stăruie prea mult, peste tot locul, umbra acelui *Timaios* — acceptat adesea drept literă a platonismului, deşi ducea la tot soiul de confuzii —, spre a cădea acum în iluzia contrară, refuzîndu-i

---

[1] Abel Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 180.

[2] Fireşte, nouă ni se pare de netăgăduit. Unii interpreţi cred că totul se rezolvă în contemplaţie: A. J. Festugière, *Contemplation et vie active selon Platon*, Vrin, 1936, pp. 7, 8 şi 207.

integrarea în platonism şi privind doctrina aceasta drept străină de orice cosmologism. Dar, dacă nu cutezăm să facem din misiunea de a depăşi pe Parmenide culmea platonismului, ni se pare de netăgăduit că prin ea culminează — oricare ar fi locul acesteia în platonism — doctrina Ideilor, însufleţindu-se de un dinamism vrednic de reţinut. Iar o istorie a ideii de conştiinţă cunoscătoare se trezeşte dintr-odată, cu Platon, în miezul problemelor ei, de parcă toată desfăşurarea istorică de mai tîrziu nu ar fi fost sortită decît să expliciteze ceea ce, în nostalgia sa eleată, Platon lăsase prea adesea tăinuit.

CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU

Cei care nu se îndeletnicesc decît în treacăt cu filozofia îşi formează încredinţarea — foarte des încurajată de filozofii înşişi — cum că problemele ei de început sînt şi cele prin care ea se împlineşte şi culminează. Nimeni nu ar putea tăgădui că problema originii lumii, de pildă (*Timaios*), sau cea banalizată a nemuririi sufletelor (*Phaidon*), sînt dintre cele care trezesc în spirit virtuţile filozofice. Dar a susţine că acest soi de probleme, ce deschid o vocaţie filozofică, rămîn pînă la capăt obiect de privilegiată cercetare, înseamnă a nu îngădui filozofiei să fie ceea ce este. Platon însuşi a putut lăsa impresia că face, din nemurirea sufletului şi originea lumii, cele două mari culmi ale gîndirii sale. Totuşi *Phaidon* şi *Timaios*, oricît de mult au încîntat veacurile, izbutind să treacă drept opere tipic filozofice, desăvîrşesc poate mai puţin filozofia platonică de cum o face *Sophistes*, de pildă. Neînţelegerea ce s-a creat în jurul filozofiei, prin adeziunea necritică pe care au căpătat-o unele din lucrările lui Platon, ar putea fi deci instructivă.

Dacă, pentru istoria filozofiei în genere, accentele asupra operelor platonice ar trebui uneori schimbate, cu atît mai mult ni se impune aceasta cînd nu facem decît istoria ideii de conştiinţă cunoscătoare. Înfundătura în care ne-a adus cercetarea noastră istorică, pornită de la maieutica lui Socrate şi atingînd regiunea Ideilor lui Platon, este tocmai capătul de drum al dialogurilor celor renumite, care pretind a exprima platonismul în ce are mai desăvîrşit. Am văzut nu numai că teoria Ideilor din

Phaidon, Politeia ori *Timaios*, trebuie înţeleasă cu totul diferit, în lumina criticilor din *Parmenides*, dar mai ales că se desenează în sînul doctrinei primejdia eleatismului. Dacă deci se poate vorbi, în această materie, de o culme, numai înfrîngerea eleatismului va fi una.

Există un larg acord între interpreţi, în privinţa faptului că eleatismul a jucat un rol covîrşitor în procesul de desăvîrşire al gîndirii platonice. Adevăraţii descoperitori ai conceptului pur şi ai operării dezinteresate cu concepte au fost, ni se spune, eleaţii; iar influenţa lor asupra lui Platon a fost puternică. Dar însuşi autorul — stabileşte Natorp[1] — îşi dă descoperirea Ideilor drept a eleaţilor, dacă înţelegem cum trebuie dialogul *Parmenides*. Ce aduce el, Platon, în plus, ar fi doar metoda după care lucrează conceptele de bază. Lucru care îl face pe acelaşi interpret să spună că totul se petrece, cu *Parmenides*, în sînul Academiei platonice. Personajele ar indica doar începuturile filozofiei platonice. Pentru un Tannery, de asemenea, rolul filozofului Parmenide e covîrşitor.[2] El este creatorul „genului logic", dînd prin aceasta forma idealismului filozofic şi punînd în acelaşi timp bazele teoriei cunoaşterii. În sfîrşit, Victor Brochard[3] rezumă cel mai potrivit lucrurile, arătînd că formularea, de către Parmenide, a principiului identităţii impresionase în chip deosebit lumea veche, iar Platon, influenţat el însuşi, avea totuşi pentru întîia oară să îi aducă restricţiile necesare.

Într-adevăr aici, în jurul principiului identităţii, se concentrează dezbaterea, la care cercetarea noastră istorică ne-a purtat. Am văzut că Ideile sînt expresia unei aspiraţii către fixitatea eleată. Identice cu ele însele, Ideile păreau sortite să rămînă distincte între ele, netulburate, nemişcate, ca demne făpturi eleate. Nu oare pe drept spusese cineva despre ele[4] că se capătă împărţind devenirea lui Heraclit prin fiinţa lui Parmenide? Şi de aceea, principiul identităţii nu era decît expresia unei imo-

---

[1] *Op. cit.*, pp. 73, 228 şi 229.

[2] *Pour l'histoire de la science hellène*, Alcan, 1887, pp. 221 şi 223.

[3] *La Théorie platonicienne de la participation d'après le* Parménide *et le* Sophiste, „Année philosophique", 1907, p. 20.

[4] Herbart, amintit de Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 415.

bilități pe care, după cum am văzut, cultura greacă o urmărea cu dinadinsul.

În ordinea realității concrete, eleatismul se traducea prin aporiile mișcării, puse în lumină de către Zenon. „Cum e cu putință mișcarea?“ se întreba el. Iar Platon însuși arăta[1] că întrebarea aceasta nu era decît un mod ocolit de a dovedi nemișcarea, în așa fel încît Zenon devenea discipolul credincios al lui Parmenide. Dar criticii mișcării, a pluralității, a discontinuității, întreprinse de Zenon pentru ordinea realului, îi corespundea în eleatism o critică, neformulată limpede poate, dar nu mai puțin valabilă în ordinea gîndirii.[2] Căci dacă principiul identității făcea ca realitatea să rămînă în nemișcare, ca totul să fie Unul neschimbător, la fel făcea el ca însăși cugetarea să rămînă pe loc. Cum era cu putință mișcarea gîndirii, se putea întreba un nou Zenon? Cum e cu putință gîndirea însăși, de vreme ce o comandă identitatea? Cum e cu putință ceva nou în sînul ei?

Iată, încă de la începuturi, dintr-o dată atinsă, întrebarea centrală din istoria ideii de conștiință cunoscătoare. Filozofia în genere, poate, nu are o întrebare mai adîncă, de-a lungul istoriei sale. Cum e cu putință ceva nou, așadar cum face gîndirea noastră că nu stă pe loc, că nu spune neîncetat, pe temeiul principiului identității, același lucru? Cum face spiritul că nu e la infinit tautologic — iată poate filozofia însăși. Iar la capătul cercetării ce întreprindem, la Kant însuși, nu vom întîlni, peste tot stăpînitoare, o altă problemă decît cea de față. Numai că la Kant ea va lua o înfățișare adînc elaborată. Cum e cu putință ceva nou va fi: cum e cu putință să rostesc despre un lucru ceva care să nu fi fost implicat în conceptul lui; cum pot face sinteza altfel decît în experiență; prin urmare, cum sînt cu putință judecățile sintetice *a priori*. Pentru conștiința cunoscătoare, filozofia

---

[1] *Parmenides*. V. și Milhaud, *op. cit.*, p. 132.

[2] E curios că aspectul acesta al eleatismului, noul tip de zenonism, cum ne place să îl numim, nu e prea des remarcat, chiar de către gînditorii care ar fi avut interes să o facă. De pildă Riehl, în *Der Philosophische Kritizismus* („Vorrede“, p. 1), vede urme de gîndire critică doar în descoperirea eleată a antinomiei prilejuite de conceptele de spațiu și mișcare. Cu cît nu e mai semnificativă cealaltă, după cum vom vedea îndată.

modernă își găsise un Zenon: era Hume. Nu cumva îl avusese, în felul ei, pentru aceeași problemă, chiar Antichitatea?

Despre acest nou Zenon, care să pună conștiinței cunoscătoare, și prin ea filozofiei, problema de căpetenie, nu ni se vorbește, obișnuit, în istoria filozofiei. El s-a ivit totuși. E Platon însuși. E spiritul acesta copleșitor, care izbutea să unească momentele cele mai disparate, prefigurînd în același timp pe Hume și pe Kant. Platon avea să își facă singur o critică de tip zenonian, în *Parmenides* și în *Sophistes*.[1] La fel cum Zenon se întreba, în ciuda oricăror evidențe, cum e cu putință să umbli, Platon de astă dată se întreba cum e cu putință să gîndești, pur și simplu. Cei care fac din întrebarea „ce înseamnă a ști?“ miezul filozofiei platonice, ar avea de reflectat, desigur, dacă nu cumva miezul ei este mai degrabă ce înseamnă a gîndi? E drept că acest moment, comparabil cu momentul Hume din desfășurarea cugetării lui Kant, nu avea să ducă la o adevărată revoluție coperniciană. Platon e spre capătul carierii sale, iar nu să răstoarne ci să desăvîrșească este, de bună seamă, ținta sa. Dar întrebarea lui, „cum e cu putință ceva nou“, la care sfîrșea, dacă nu platonismul, cum sîntem ispitiți să credem uneori, cel puțin capitolul privitor la conștiința cunoscătoare, era de acum înainte pusă — oricît de timid, oricît de puțin explicit —, astfel încît Platon poate fi socotit, și în sectorul acesta, adevăratul deschizător de drumuri în lumea filozofiei.

Dar e timpul să precizăm unde anume în platonism ni se pare că întîlnim problema lui „cum e cu putință ceva nou“. Iar răspunsul este: în chestiunea participării Ideilor unele la altele. Căci există o asemenea problemă la Platon. Participația nu privește numai raporturile dintre lucruri și Idei, ci și cele dintre Idei între ele. Aspectul acesta din urmă constituie tocmai contribuția originală a dialogului *Sophistes* cum o arată Brochard.[2]

---

[1] Cunoaștem literatura în jurul acestor două dialoguri îndeajuns de bine spre a ne da seama că nu putem prezenta cele ce urmează decît cu titlul de construcție, într-un sector unde doctrina platonică lasă libertăți interpreților. Pe deasupra, construcția noastră suferă de neajunsul că nu e întemeiată pe o analiză a textelor. Îi rămîne, poate, meritul de a răspunde, fără a desfigura platonismul, punctului de vedere în care ne-am așezat.

[2] *La Théorie platonicienne de la participation*, p. 32.

Fără participația ideilor unele la altele, nu s-ar întîmpla doar o imobilizare a lumii ideale, în măsura în care ea ar constitui un cîmp ontologic aparte; dar gîndirea însăşi s-ar curma. Pe bună dreptate se întreabă acelaşi Brochard: la ce bun ar sluji Ideile, dacă nu participă unele la altele şi nu pot fi unite într-o propoziție ?[1] Zenonismul lui Platon tocmai în aceasta ni se pare că sălăşluieşte: în a tăgădui — cel puțin provizoriu — participația Ideilor între ele; în a spune că o Idee nu poate mişca înspre alta. Şi unde se întîlneşte acest aspect zenonian din platonism? Tocmai în dialogul *Parmenides*, mai sus analizat. Brochard a scris în această privință cîteva pagini remarcabile, de care nu putem decît să ținem seama în desfăşurarea argumentației noastre.

Parmenides, scrie comentatorul citat[2], pregăteşte teoria participației, în timp ce *Sophistes* o întregeşte. A doua parte a dialogului *Parmenides*, parte despre care se spune de obicei că e un simplu exercițiu dialectic, închide în ea, de fapt, o nouă obiecție, cea mai grea, împotriva teoriei Ideilor: obiecția că participația Ideilor unele la altele este cu neputință, de pildă că Ideea de Unu nu poate participa la cea de Existență (deşi, prin neparticiparea la Existență, contradicțiile în care se cade sînt la fel de mari). Într-adevăr, Brochard arată cum se pot rîndui ipotezele, ce se desfăşoară în a doua parte din *Parmenides*, în aşa fel încît patru ipoteze să vorbească despre neparticipația Unului la Existență — Unu privit ca Unu, iar nu ca existent —, pe cînd celelalte patru să vorbească despre o asemenea participație. În primul caz nu se poate spune nimic despre Unu; în al doilea caz se poate spune totul. Iar ceea ce face nervul argumentației, arată Brochard[3], e descoperirea că Unul poate, deşi existent, să nu participe la Existență sau — ceea ce e tot una — să nu fie socotit ca participînd; şi invers, neexistînd, poate să participe totuşi, oarecum, la Existență (lucru pe care îl va arăta şi *Sophistes*): dacă, de pildă, deosebim Ideea de Unu de alte Idei. Iar concluzia comentatorului e că *Parmenides* dovedeşte imposibili-

---

[1] *Ibid.*, p. 1.

[2] *Ibid.*, pp. 3 ş. urm.

[3] *Ibid.*, p. 15.

tatea de principiu a participației; lucru care face să cadă și Ideile. „Fără *Sophistes, Parmenides* ar fi o țesătură de sofisme“, e concluzia.[1]

Remarcabila analiză a lui Brochard arată ce adîncimi ascunde problema participației. În înțelegerea obișnuită — și care se potrivește cu marile dialoguri ale platonismului — am văzut că participația era doar la Idei, de parcă acestea ar fi așteptat, ca niște prototipuri nemișcate, să se ridice lumea materială pînă la ele, într-un flux către eternitate. Acum vedem bine că e vorba și de participația între Idei, adică despre însuflețirea lumii aceleia ideale peste care trecuse umbra înghețului eleat. Spiritul nu contemplă numai Ideile, una cîte una; se și mișcă de la una la alta, căci una participă la cealaltă, și izbutește astfel să dea peste ceva nou, să nu fie tautologic, să gîndească. Izbutește să facă sinteze, într-un cuvînt. În problema combinării ideilor — căreia i se va întovărăși degrabă, în *Sophistes*, o problemă de logică, sau cel puțin avînd și un aspect logic, anume problema predicației — e cu neputință să nu se vadă o trăsătură de sintetism. Și autoritatea unor interpreți care nu sînt niciodată excesivi, cum e cazul cu Milhaud, ce vede aici un sintetism foarte apropiat de cel kantian[2], ne e prețioasă. „Gîndirea matematică singură — spune Milhaud ceva mai jos — ar fi fost de-ajuns spre a-l îndepărta (pe Platon) de atitudinea strict logică, unde spiritul se imobilizează pînă la a nu mai voi să meargă decît de la identic la identice“.[3] Cu atît mai accentuat, precizăm noi, e sintetismul lui Platon de vreme ce nu e atins numai sub influențe matematice!

Și nici nu se putea mărgini la atît. Zenonian fără cruțare în *Parmenides*, Platon trebuia să fie nu mai puțin sigur pe reabilitarea propriei sale doctrine. El ajunsese, în dialogul amintit, la impasul acesta, a cărui primă jumătate era mărturisită explicit, iar cealaltă ne e acum limpede: fără Idei nu se poate gîndi, dar cu Idei gîndirea nu poate merge înainte. Pentru a ieși dintr-un

---

[1] Adoptăm aici interpretarea lui Brochard și nu, de pildă, pe a unui J. Wahl, care arată că *Parmenides* reprezintă o criză, dar totodată un triumf (*Études sur le* Parménide *de Platon*, Paris, 1926, p. 72).

[2] *Op. cit.*, p. 336.

[3] *Ibid.*, pp. 346-347.

asemenea impas, matematica singură nu putea fi pe deplin instructivă. De altminteri nu de progresul gîndirii privită oricum se interesa Platon, ci de unul cu Idei, prin Idei. Sistemul nu se putea întregi decît prin soluţia adusă problemei, astfel puse, a conştiinţei cunoscătoare.

Meritul lui *Sophistes* e că pune tocmai astfel problema. Cînd se va discuta, în cadrul dialogului acestuia, împrejurarea cum e cu putinţă ca mai multe forme de gîndire să se întrepătrundă, astfel încît gîndirea să poată înainta mijlocită lor, termenul întrebuinţat pentru formă va fi cel obişnuit pentru Idee.[1] De asemenea, dacă se pune problema predicaţiei, adică problema lui cum e cu putinţă ca unui subiect dat să îi revină în acelaşi timp mai multe atribute, ea nu e, în cazul de faţă, o simplă problemă de logică, ci una iarăşi încărcată de materia doctrinei platonice.[2] Căci nu de orice predicaţie e vorba, ci una prin Idei. E drept că, în felul lor, problemele acestea două, care pot fi lesne reduse la „cum e cu putinţă ceva nou în sînul gîndirii", dovedesc că nu e vorba de o temă cu desăvîrşire originală platonismului, decît poate în felul cum a fost pusă. Imposibilitatea logică a judecăţii mai alcătuise obiectul multor cercetări, în particular tema multor sofişti. De asemenea, şcoala filozofică a megaricilor îşi va pune problema inerenţei şi a predicaţiei sub forma: cum poate avea un subiect mai multe predicate ? Cum poate aparţine un predicat mai multor subiecte ? Chestiuni care, de fapt, se reduceau la raporturile dintre unu şi multiplu.[3] Şi e lesne de închipuit că o asemenea problemă oferea un prilej dintre cele mai preţuite de către sofişti, iar meşteşugul unui Gorgias ştia să folosească din plin orice greutate de natura aceasta. Dar tocmai pentru că erau, de cele mai multe ori, sofişti, cercetătorii de care e vorba pun problema în termeni care să nu îngăduie nici o soluţie, ci doar să creeze încurcături, din cele de rînd, cum semnalează Platon

---

[1] 253d.

[2] Totuşi unii comentatori văd la Platon şi merite în materie de logică pură. „Platon (Ritter, *op. cit.*, pp. 186 ş. urm.) a fost prea puţin preţuit ca logician, Aristotel fiind socotit întemeietorul acestei discipline. Dar la Platon există şi o latură logică, deosebit de însemnată." Alţii (Gomperz, *op. cit.*, vol. II, p. 182) văd în problema predicaţiei nu mai puţin decît unul din izvoarele teoriei Ideilor.

[3] Gomperz, vol. II, p. 181.

singur în *Sophistes*[1]. De aceea, dacă se poate vorbi, în istoria ideii de conştiinţă cunoscătoare, de un moment zenonian chiar înainte sau de pe timpul lui Platon, nu e greu să se arate că e un moment zenonian elementar. Platon reia toate dificultăţile reale ce se ascundeau sub abilităţile sofiştilor sau sub nedumeririle, mai cinstit formulate, ale unor filozofi de influenţă eleată; le încarcă cu semnificaţii noi, potrivit doctrinei sale; şi dă expresie, în termeni proprii, unei probleme ce abia cu el capătă relieful potrivit. E atît de puţin adîncit momentul zenonian al sofisticii ori al filozofiei timpului, încît putem fără grijă socoti mai departe pe Platon propriul său Zenon.

De altfel, dialogul *Sophistes* însuşi ne încurajează la aşa ceva. Purtătorul de cuvînt al autorului nu mai este, de astă dată, Socrate. Este un „străin". Şi, lucru semnificativ: un străin din Elea, despre care ni se spune de la început că e din rîndul discipolilor lui Parmenide şi Zenon. Acestui străin îi revine sarcina de a depăşi momentul zenonian, imposibilitatea participării Ideilor, deci neputinţa gîndirii însăşi, reliefată atît de impresionant de *Parmenides*. Chiar dacă nu acesta e sensul aparent al dialogului *Sophistes*, el este în orice caz, după cei mai autorizaţi interpreţi ai platonismului, sensul lui adînc.

Străinul caută, ajutat de Theaitet şi sub privegherea lui Socrate însuşi, care însă nu va interveni defel în discuţie, definiţia sofistului. După mai multe definiţii, se cercetează care e sîmburele unde se pot unifica ele.[2] Dar greutatea problemei sofistului, aşa cum reiese din definiţii, e că acesta apare drept un creator de simulacre. Cum se poate da viaţă nonexistenţei? Nu spusese Parmenide însuşi[3] că niciodată nefiinţa nu va căpăta rang de fiinţă? Dar atunci, dacă vrem să dăm un sens sofistului, trebuie dovedit, împotriva lui Parmenide, că şi nefiinţa există într-un anumit chip. Altfel nu s-ar putea spune nimic despre ea, nici vorbi la singular ori plural. De aceea, spune Străinul — care e Platon însuşi, desigur —, a sosit pentru el ceasul să pună în cercetare teza cea marea a „părintelui" Parmenide.[4]

---

[1] 251b şi c.
[2] *Sophistes*, 232a.
[3] *Parmenides*, 273a.
[4] *Sophistes*, 242a.

E un moment solemn în cugetarea lui Platon. Rînd pe rînd sînt cercetate teoriile înaintaşilor asupra fiinţei, doctrina pluraliştilor, teza lui Parmenide însuşi, cum că fiinţa e Unul nemişcat, afirmaţia celor care identifică existenţa cu corpul, în sfîrşit teza celor ce cred în Forme. Că nu e vorba, în acest din urmă caz, chiar despre teza sa, a lui Platon? Dar, în primul rînd, s-ar putea susţine că, şi aici, Platon nu combate decît o anumită interpretare a doctrinei Ideilor, aşa cum face în *Parmenides*. Iar în al doilea rînd, dacă momentul zenonian din desfăşurarea gîndirii lui Platon ne-a părut real, nu e oare cel mai firesc lucru să îi întîlnim expresia chiar aici, unde îi încearcă depăşirea?

Pentru a putea sta de vorbă atît cu apărătorii tezei materialiste, dar mai ales cu „Prietenii Formelor" — deci, în acest din urmă caz, spre a se putea revizui şi depăşi, măcar indirect, pe sine —, Platon propune şi ia ca bază de discuţie o definiţie a fiinţei, pe care o denumeşte „ceea ce e în stare fie să acţioneze asupra altui lucru, fie să îndure o acţiune". Fiinţa ar fi deci „putere"[1] (lucru care, de altfel, nu e acceptat decît provizoriu). Ce susţin însă Prietenii Formelor? Ei susţin că, dimpotrivă, devenirea şi existenţa sînt două cîmpuri deosebite. Devenirea participă cu adevărat de la capacitatea de a acţiona şi a îndura o acţiune; fiinţa nu, spun ei. De aceea, definiţia de mai sus trebuie, după ei, respinsă. Totuşi ei recunosc, stăruie Platon, că existenţa e cunoscută de spirit. Iar dacă faptul de a cunoaşte e o acţiune, existenţa care îndură acţiunea e şi ea pusă în mişcare. Ce au să pretindă atunci? Că intelectul, acţiunea, viaţa, nu participă la existenţa universală? Dar de ce — izbucneşte aici Platon contra eleatismului — să ne închipuim o existenţă nemişcată şi lipsită de cugetare? Căci dacă într-adevăr ea ar fi nemişcată sub toate raporturile, nu ar exista nicăieri cugetarea.[2] E adevărat că nici acceptarea universalităţii mişcării nu îngăduie cugetării să fiinţeze. Dacă totul ar fi mişcare, dacă nu ar exista nicăieri ceva

---

[1] *Sophistes*, 247c. Asupra chestiunii de a stabili cine sînt „Prietenii Formelor" s-a scris mult şi neconcludent.

[2] Tocmai aceasta e presupoziţia lui Platon: cugetarea e act. Pentru felul cum trebuie înţeleasă activitatea Ideilor, v. A. Diès: *La Définition de l'être et la nature des Idées dans* Sophiste *de Platon.*

permanent, ceva stabil deopotrivă în subiect şi în obiect, cunoaşterea ar deveni cu neputinţă.[1] Însă e tocmai datoria filozofului să pună înaintea tuturor problemelor pe cea a naturii intelectului şi cunoaşterii (iată limpede afirmat primatul conştiinţei cunoscătoare la Platon; şi ce departe sîntem de *Timaios* cu miturile lui), combătînd pe oricine ar desfiinţa cunoaşterea, de oriunde s-ar ivi el. Cu alte cuvinte, iar lucrul acesta Platon îl subînţelege limpede, avem datoria să combatem deopotrivă pe Parmenide, care imobilizează totul, şi pe Heraclit, care fluidifică totul. Căci amîndoi reduc la neputinţă cugetarea.[2]

Ajunşi în punctul acesta, am putea crede că Platon atribuie existenţei deopotrivă mişcare şi stare pe loc, în felul cum încercase să o definească mai sus. Dar abia de aici încep greutăţile, iar filozoful e conştient de ele. Căci starea pe loc şi mişcarea, pot ele convieţui laolaltă în sînul existenţei ? Este existenţa totuna cu ele ? Desigur că nu. Însă dacă e altceva atunci, sau nu se află în mişcare, şi deci e în repaus, sau nu e în repaus şi atunci e în mişcare. Şi iată cum se face că fiinţa ne pune probleme tot atît de tulburătoare ca şi nefiinţa.

Problema cea nouă este, aşadar, următoarea: avem trei forme, existenţa, mişcarea, starea pe loc; cum se pot îmbina ele, şi pînă la ce grad o fac ? Sub forma unei probleme mai restrînse, de logică, anume ca problemă a predicaţiei, chestiunea, după cîte am văzut mai sus, fusese dezbătută, fiind chiar speculată de către sofişti. Nu însă doar de participarea unui subiect concret la mai multe atribute este acum vorba, ci de participaţia genurilor înseşi între ele. Iar în această privinţă, se pot face trei presupuneri[3]: sau că ele nu participă defel unele la altele, ceea ce duce la situaţii de neîngăduit (de pildă existenţa nu ar fi nici în mişcare, nici în repaus ş.a.m.d.); sau că participă pe de-a-ntregul unele la altele, ceea ce duce la absurditatea că, de pildă, mişcarea e repaus absolut, şi invers; sau că, în sfîrşit, unele dintre ele se potrivesc şi se îmbină iar altele nu. E firesc ca aceasta din urmă să fie dezlegarea.

---

[1] *Cratylos*, 440a ş. urm., şi mai ales *Theaitetos*.

[2] *Sophistes*, 249c.

[3] *Sophistes*, 251d ş. urm.

Lucrurile nu se întîmplă altfel cu formele de cum se întîmplă cu literele alfabetului, continuă filozoful.[1] Unele litere se potrivesc între ele, altele nu. Vocalele, în schimb, au proprietatea de a circula peste tot, iar la fel se va petrece cu unele forme privilegiate. Cine e în stare să le cunoască pe acestea, precum şi să le îmbine, în măsura în care se potrivesc între ele? Doar filozoful, adică acela care stăpîneşte cu adevărat ştiinţa dialecticii. Ştiinţa îmbinării formelor se dovedeşte astfel a fi „cea mai înaltă".[2] Ei singure îi revine să găsească forma unică, desfăşurată într-o pluralitate de forme, ce stau deosebite între ele, ca şi de prima.

Dar analiza lui Platon nu rămîne doar teoretică. El vrea să o şi ilustreze, iar atunci ia în cercetare genurile cele mai înalte[3], încercînd să arate care e putinţa lor de îmbinare. Dintre aceste genuri înalte, au fost în joc pînă acum trei: fiinţa, starea pe loc, mişcarea. Însă fiecare gen rămîne identic cu sine şi altul decît celelalte. Prin urmare, e cazul să adăugăm, la cele trei genuri de mai sus, pe acestea două: identitatea şi alteritatea. Amîndouă fiind răspîndite peste tot, fac ca un gen, al mişcării de pildă, să fie acelaşi şi să nu fie, să fie identic şi totuşi să fie altul — după punctul de vedere din care îl privim. Ce se întîmplă însă cu existenţa, căci ea ne interesa în primul rînd? Ea fiind un gen deosebit, reiese că orice alt gen este, în virtutea alterităţii, non-existenţă. Deci mişcarea, de pildă, e non-existenţă. Chiar dacă şi ea există, adică „participă" la existenţă, e altceva decît genul existenţă: deci e nefiinţă. De unde reiese că şi nefiinţa este, într-un anumit fel. Orice altceva decît fiinţa e nefiinţă; şi întrucît nu doar fiinţa fiinţează, ci şi celelalte genuri, e limpede că s-a întîlnit un mod de a exista al nefiinţei. Parmenide este, în sfîrşit, depăşit. Doctrina Ideilor se poate dezrobi de primejdia ca şi de

---

[1] *Sophistes*, 253a ş. urm. În analizele acestea, C. Ritter (*op. cit.*, pp. 227–228) vede o apropiere de eforturile lui Leibniz de a da o caracteristică universală.

[2] *Sophistes*, 253c. Iarăşi un accent favorabil unui primat al conştiinţei cunoscătoare.

[3] Aici termenul întrebuinţat e γένος. Totuşi nu avem motive să credem că e vorba de altceva decît de formele obişnuite.

vraja eleată, îngăduind o participaţie a Ideilor unele la altele; îngăduind adică viaţă, sinteză, progres.

Dacă ar fi locul să cercetăm în ea însăşi această depăşire a tezei parmenidiene, iar nu să o privim drept un efort semnificativ de a reînsufleţi gîndirea în urma crizei zenonice, atunci am avea de făcut cîteva observaţii de fond. Felul cum dovedeşte şi ilustrează Platon participaţia Ideilor unele la altele — căci despre Idei se discută, în fond, chiar cînd se vorbeşte de genuri şi forme — lasă loc cîtorva nedumeriri. În primul rînd, participaţia genurilor nu e dovedită ci e „pusă". Dintre cele trei ipoteze ce se pot face, am văzut că cea a participării şi cea a neparticipării absolute duceau la absurdităţi. Rămîne ultima ipoteză. Dar să admitem că ea e dovedită pe această cale, de altfel uneori folosită de ştiinţe, a eliminării. Ar fi însă de pus în discuţie, poate, chiar faptul celor cinci genuri, cu ajutorul cărora ni se ilustrează teoria participării relative. Sînt ele din aceeaşi clasă logică? „Existenţa" e un fapt, „mişcarea" şi „starea pe loc" sînt modalităţi; „identitatea" şi „alteritatea" sînt puncte de vedere. Cum pot fi puse laolaltă toate acestea? Şi, de altfel, o întîmpinare identică este de adus, şi probabil că s-a şi adus Ideilor în genere: nu exprimă ele lucruri de clase prea diferite? Se poate vorbi la fel despre Ideea de frumos, Ideea de cal şi Ideea de putere? Dar, încă o dată, să acceptăm cele cinci forme aşa cum sînt şi să vedem în ce măsură ni se dovedeşte interparticipaţia lor. De la început se vădeşte un lucru: faptul că Platon joacă pe două înţelesuri ale fiecărei forme. Unul de a fi formă propriu-zisă, gen, altul de a fi atribut. De pildă existenţa este deosebită, ca gen, de celelalte patru; ca atribut însă, ea revine fiecăruia în parte. De aceea de la început s-ar putea bănui că dacă Platon ar reuşi să arate că nefiinţa e, fie unul anumit, fie unul oricare dintre cele patru genuri cunoscute în afară de existenţă, atunci ar dovedi dintr-o dată că ea fiinţează. Iar dovada filozofului e făcută, în primul moment, tocmai pe consideraţia că nefiinţa e unul, oricare dintre genurile care nu sînt fiinţă. Într-adevăr, dacă fiinţa e privită ca gen, atunci oricare alt gen participă la nefiinţă, are ca atribut nefiinţa, este nefiinţă. Însă, în acelaşi timp, faptul că e alt gen decît fiinţa, deci nefiinţă, nu împiedică un gen oarecare să aibă atributul fiinţei; de unde reiese, pentru filozof, că nefiinţa însăşi participă la fiinţă. Numai că

dovada aceasta nu e atît de bine întemeiată. Platon nu dovedește că neființa însăși participă la ființă, ci unul dintre genurile despre care știam de la început că o face. Doar în măsura în care atribuim neființă oricărui alt gen decît ființei, de pildă doar în măsura în care mișcarea nu e genul ființei dar posedă atributul ei, stabilim că neființa posedă și ea ființă. Reiese de aici că, prin intermediul mișcării, neființa ca gen posedă ființa ca atribut? Nu, căci neființa nu era gen ci ea însăși atribut. Așa încît, de fapt, dovada lui Platon se reduce la a arăta că atributul ființei și cu cel al neființei coexistă peste tot. Toate lucrurile sînt gîndite ca fiind și nefiind în același timp. Dacă neființa ar reprezenta un gen — și vom vedea îndată în ce măsură se poate crede așa ceva — ea are atributul ființei. Reciproca este oare adevărată? Perfect adevărată: neființa ca atribut revine tuturor genurilor, chiar celui al ființei. E ceea ce spune la 256e-257a filozoful, cînd arată că „în jurul oricărei forme se află o pluralitate de existențe și o nesfîrșită nonexistență". Ce înseamnă aceasta? Că fiecare formă e ceva și, prin aceasta chiar, *nu* este o sumedenie de alte lucruri. Neființă e ceea ce nu este un lucru. Dar mișcarea, de pildă, nu e existență. Deci, dacă mișcarea este, existența nu este! Așadar neființa s-ar întinde chiar asupra ființei.[1] Pînă acum Platon a dovedit: că neființa și ființa coexistă ca atribute; și, în al doilea rînd, că genul ființă poate avea ca atribut neființa. Dar el urmărea dovada opusă: că neființa ca gen are ca atribut ființa. Este neființa un gen, și anume un gen nou? Iată punctul în care Platon nu mai dă satisfacție. Într-adevăr în oricare înțeles, neființa nu poate fi socotită un gen aparte, al șaselea gen, de pildă. Deși Platon afirmă categoric că neființa e un gen determinat printre celelalte genuri[2] lucrul nu ni se pare acceptabil. Într-adevăr, oricare gen, formă, Idee, exprimă ceva anumit, fiind prototipul unei realități anumite;

---

[1] În legătură cu definiția neființei drept tot ce nu este un lucru, ne îngăduim să amintim că, undeva, am semnalat, în algebra elementară, rolul numărului 1 ca o formă a neființei. Într-adevăr, dovedeam că el e felul de a fi al tuturor lucrurilor atunci cînd ele nu sînt. Ca atare, însoțește orice realitate algebrică. De pildă *a* s-ar scrie corect, *a 1 1 1*... cu o infinitate de 1 după el, înfățișînd tot ce nu este *a*. Sau, cu vorba lui Platon: „în jurul oricărei realități e o pluralitate de existențe și o nesfîrșită nonexistență".

[2] *Sophistes*, 258c și 260b.

orice formă e deci specifică. Dar nefiinţa e nespecificul prin excelenţă. Ce reprezintă ea? Tot ce nu este genul fiinţă; sau, într-un al doilea înţeles, tot ce un gen anumit nu este, deci chiar genul fiinţei (atunci cînd alt gen este). Aşadar nefiinţa poate fi orice. Ce fel de Idee e aceea care poate fi orice? Se va spune oare: nefiinţa poate fi atribuită oricărui lucru, dar ca gen rămîne distinctă? În ce constă, atunci, natura ei ca gen? După cîte ne putem da seama, doar în aceasta: că e altceva decît fiecare gen existent, că e alteritate pur şi simplu. Nefiinţa nu e decît un alt nume pentru alteritate. Ea nu e deci un gen aparte. Şi, de altfel, acelaşi lucru s-ar putea spune despre ne-frumos, ne-mare etc., despre care vorbeşte Platon cam în acelaşi loc.[1] Sînt şi acestea Idei? Autorul pretinde că, după cum ştiinţa împarte într-o mulţime de ramuri ştiinţifice anumite, la fel întregul acesta, care e „alteritatea“, capătă specificări. Ne-frumosul nu e orice „altul“, e altul decît frumosul, spune el. Numai că, sau este un altul specific, şi atunci este Idee, şi anume Ideea de urît, sau este, oricît ar afirma contrariul autorul, altul în genere, şi atunci nu poate fi Idee. Fiindcă nu au altă specificaţie decît alteritatea, toate aceste negări ale Ideilor nu pot fi la rîndul lor Idei. Altfel lumea Ideilor s-ar dubla în chip automat. Iar dacă se întîmplă la fel şi cu nefiinţa, cu alte cuvinte dacă ea nu este Idee decît în măsura în care e alteritate, atunci tot ce se spune mai tîrziu în dialog despre ea, atunci cînd e socotită ca gen aparte, poate fi pus în discuţie. Această încheiere, de natură să zdruncine întreaga argumentaţie din *Sophistes*, ne îndreptăţeşte să ne întrebăm ce putea îndemna pe filozof să ajungă la soluţia de mai sus? Atingem aici o trăsătură care ne va înlesni să lămurim ceva din spiritul platonismului. Pricina pentru care nefiinţa era descrisă, de către filozof, în felul de mai sus, stătea în faptul că Ideea de alteritate era acceptată fără analiză, deci fără distincţii în cîmpul ei. Platon trecea cu vederea cele două modalităţi ale faptului de a fi altul, modalităţi care formează, de la Aristotel încoace, un capitol de logică elementară: contrarietatea şi contradicţia. Mai precis: filozoful nu înţelegea prin alteritate opoziţia contradictorie, ci doar pe cea de contrarietate. În privinţa aceasta el nu ne lasă nici un

[1] *Sophistes*, 257d şi e.

fel de îndoială: „Cînd vorbim despre neființă, nu rostim ceva opus ființei, ci doar altceva decît ea"[1]. La fel, ceva mai departe se specifică în chip formal că nu e vorba de un opus în ordine absolută al ființei.[2] Deci nu o neființă contradictorie ființei, incapabilă să aibă vreo participație la aceasta, ci simplul contrariu al ființei ca gen, ca Idee, neființa fiind luată drept orice altă formă care nu e ființă. Opoziția absolută e străină de spiritul lui Platon. „A izola fiecare lucru de întreg restul", și a o face în chip absolut, înseamnă pentru el a face cu neputință vorbirea, logosul, adică vorbirea și gîndirea în același timp.[3] Doar astfel relativizată neființa va fi aptă să participe, într-un anumit sens, la existență, ca și, la rîndul ei, aceasta la cea dintîi. Că însă așa ea încetează de a fi neființă, pentru a deveni alteritate pură și simplă, iată ceva care nu atrage atenția autorului. Și, de altfel, nu trebuie nici pe noi să ne rețină multă vreme: căci dacă e o greșeală, nu ne interesează decît în măsura în care e una semnificativă.

Nu am fi avut nici o îndreptățire să întreprindem aici cu amănunte o analiză critică a tezelor mari din *Sophistes*, dacă nu am fi ajuns, datorită ei, la desprinderea unei semnificații în gîndirea platonică. În ele însele, tezele ni s-au părut discutabile; în rostul lor sistematic, însă, ele arată limpede felul cum înțelegea filozoful să înfrunte criza zenoniană, pe care singur o deșteptase în gîndirea sa. Căci e lămurit acum: misiunea de a depăși eleatismul îi revenea, în ultimă instanță, lui Platon, dacă voia să își pună în valoare doctrina Ideilor. Faptul că purtătorul său de cuvînt era un anonim discipol eleat, „Străinul din Elea"; faptul că acesta se simțea dator să ia în cercetare teza „părintească" a lui Parmenide, cum că neființa nu poate căpăta rang de ființă; faptul că, în desfășurarea argumentației chiar, filozoful critica în chip deschis tezele parmenidiene — toate sînt dovezi că depășirea eleatismului stătea, pentru el, pe primul plan.

Direcția către care se face această depășire e, acum, și ea transparentă. Ea poartă un singur nume: relativizare. Formele sînt făcute unele față de altele. „Orice punere absolută, fie a ființei,

---

[1] *Ibid.*, 257b.
[2] *Ibid.*, 258e.
[3] *Ibid.*, 259e.

fie a nefiinţei, anulează gîndirea", sună afirmaţia plină de îndreptăţire a unui comentator[1], afirmaţie asupra căreia oricare cercetător platonic poate cădea de acord. Iar unul dintre interpreţii măsuraţi şi plini de autoritate, Brochard, îşi încheie studiul asupra participaţiei, amintit mai sus, cu o frază pe care, după cele discutate, ne-o putem însuşi pe de-a-ntregul: „*C'est en réalité l'idée de relation et relativité que Platon introduit dans les plus hautes spéculations et qu'il substitue à l'absolu tel que l'avait conçu l'éléatisme*". Mai mult decît orice alt rol, acesta de a îmblînzi absolutul revenea dialogului *Sophistes*. Există, spune Gomperz[2], o tendinţă finală, la Platon, de a se lepăda de absolutism în toate: *Legile* pun laolaltă constituţiile, *Timaios* amestecă substanţele ş.a.m.d. Sublinierea tendinţei e cu atît mai interesantă, pentru noi, cu cît e exemplificată pe altceva decît cazul lui *Sophistes*. În sfîrşit, alţi comentatori[3] subliniază că, prin dialogul acesta, Platon se situează definitiv între Parmenide, cu nemişcarea absolută, şi Heraclit, cu mobilismul absolut. Ultima doctrină însă nu a reprezentat niciodată o reală primejdie pentru închegarea gîndirii platonice. De aceea nu am mai întîrziat asupra locurilor din *Theaitetos*, unde ea este cu stăruinţă combătută. În schimb, prima doctrină înfăţişa, cum am văzut, o primejdie cu atît mai mare, cu cît filozoful însuşi părea mai apropiat de ea. De aceea o şi combate cu atîta stăruinţă.

Reînsufleţirea gîndirii din îngheţul eleat, relativizarea a tot ce devenise absolut cu Parmenide, înlăturarea ispitei — prea accentuate în propriul său spirit — de a năzui către o lume incoruptibilă şi statică, alcătuiesc astfel capătul de drum al gîndirii lui Platon, în sectorul acesta. Vom putea chiar susţine, pe temeiul locurilor citate mai sus, că, dintre toate primejdiile eleate, cea de a face cu neputinţă gîndirea îl îngrijora mai mult, iar dezlegarea problemei acesteia ar reprezenta primatul pe care îl are,

---

[1] Natorp, *op. cit.*, p. 272. Ceva mai jos, la p. 276, va arăta că Platon neagă conceptele ca absolute şi le pune ca funcţiuni pentru posibilitatea experienţei. Ceea ce începe să fie, poate, prea kantian.

[2] *Op. cit.*, vol. II, p. 603.

[3] A. Diès, „Introducere" la tălmăcirea lui *Sophistes*, p. 290; Natorp, *op. cit.*, p. 382: „Problema opoziţiei dintre identitatea constantă şi veşnica schimbare e principală în dialectica platonică".

în platonism, ideea de conştiinţă cunoscătoare. Căci întrebarea: cum e cu putinţă gîndirea însăşi, cum e cu putinţă viaţa ei, ceva nou în cîmpul ei — întrebare centrală pentru conceptul de conştiinţă cunoscătoare —, dă echilibrul final doctrinei pe care o cercetăm. Şi am văzut că întrebarea aceasta nu exprimă doar o problemă de logică, aşa cum ar fi predicaţia, ci slujeşte să valorifice Ideile înseşi. Parafrazînd o vorbă de renume, putem spune: fără Idei nu putem intra în platonism, dar *cu* Idei ni se părea că nu putem rămîne în el. Acum însă lucrul e cu putinţă. Nu pentru că Platon ar fi dezlegat de orice greutăţi Ideile, în felul cum şi le reprezentase. Dar pentru că şi-a pus problema cea adevărată, a dez-eleatizării lor; pentru că a gîndit pînă la capăt temele sistemului său.

Iar o dată cu adîncirea acestor teme, se cîştigă, în platonism, şi o lămurire pentru întrebarea, care încă de la început ni se deşteptase în minte: ce anume capătă conştiinţa cunoscătoare, în răsfrîngerea platonică asupră-şi, Idei pur şi simplu sau şi cunoştinţe particulare, cum era cazul sclavului din *Menon*? Uneori ni se păruse că e vorba şi de unele şi de celelalte. Alteori, de cele mai dese şi subliniate ori, exerciţiul dialectic nu ducea conştiinţa cunoscătoare decît la Idei. Dar Ideile — o ştim bine acum — nu sînt regiunea aceea incoruptibilă care să reprezinte capătul de drum al spiritului cunoscător; ele se constituie în cunoştinţe; ele dau, ele fac cu putinţă cunoştinţele. Nu ştim dacă am putea să le rezervăm rolul transcendental pe care încercam să îl sugerăm mai sus şi despre care aminteşte cu atîta stăruinţă Natorp. Ele nu sînt însă mai puţin un instrument. Între o lume de Idei, spre care spiritul să se îndrepte numai pentru a contempla, şi una spre care să se îndrepte pentru a se pune în măsură să cunoască, Platon poate favoriza primul punct de vedere: el sfîrşeşte prin a-l adopta pe cel de-al doilea.

Această împlinire sistematică ni s-a părut vrednică să fie, în primul rînd, pusă în lumină. Desigur că, alături de cunoaştere prin Idei, trebuie să aşezăm şi una prin „părere adevărată", de vreme ce textele pe care se sprijină Brochard, în susţinerea unei asemenea teze, sînt atît de limpezi şi categorice. Însă caracterul de instrumentalitate, pe care l-au cucerit Ideile o dată cu înfrîngerea crizei eleate, regimul lor cel nou, le deschidea perspective

care pot reduce mult, dacă nu totul, din veleităţile celuilalt tip de cunoaştere. Ca urmare, istoria conştiinţei cunoscătoare se poate încheia la capitolul Platon, o dată cu acest triumf.

ÎNCHEIERI

În felul său, capitolul Platon este unul din cele mai bine cumpănite dintr-o istorie a ideii de conştiinţă cunoscătoare. În cuprinsul unei desfăşurări, de timp şi de sistem, pe atît de scurte pe cît admitea intervalul de la Socrate la Platon, se pun unele dintre cele mai însemnate teme de mai tîrziu. Ca atare, concentraţia şi densitatea gîndirii platonice îndreptăţesc întîrzieri oricît de lungi în cîmpul ei. Poate nu acelaşi lucru se va întîmpla cu Aristotel. Şi cu toate acestea — în treacăt zis — s-a filozofat mult mai mult prin Aristotel decît prin Platon. Aşa cum s-a filozofat supărător mai mult prin *Timaios* decît prin *Sophistes*!

Să refacem, acum, pentru încheiere, intervalul de la Socrate pînă la capătul de drum al lui Platon. Socrate pornea de la om. De orice natură ar fi fost interesul său pentru acesta — şi e aproape sigur că în primul rînd problemele de morală îl reţineau —, el ajungea să îşi pună întrebări în legătură cu faptul conştiinţei şi feluritele ei modalităţi. Nu fără temeiuri i se atribuie punerea în lumină a conceptului. Ni s-a părut însă că, mai socratică încă decît aceasta, ar putea fi socotită chestiunea comunicării între cugete, conceptul nefiind decît instrumentul acestei comunicări. Iar atunci socratismul se concentra în jurul întrebării: ce înseamnă a se înţelege unul cu altul? Intervalul dintre Socrate şi capătul de drum al lui Platon l-am putut astfel măsura dintr-o dată, prin alăturarea problemelor ce ne par caracteristice pentru fiecare: „cum e cu putinţă să împărtăşeşti o gîndire“ şi „cum e cu putinţă să gîndeşti“ pur şi simplu.

În urmărirea problemei sale, Socrate determină două lucruri: funcţia de conştiinţă cunoscătoare, pe de o parte, şi o anumită unitate de conştiinţă, pe de alta. Cum altfel s-ar fi putut constitui un limbaj de concepte, fără presupunerea unei asemenea unităţi? Iar unitatea de conştiinţă are, la rîndul ei, două aspecte, unul faţă de conţinuturile ei felurite, făcînd cu putinţă acordul cu sine, altul prin raport cu celelalte conştiinţe, şi făcînd cu

putință acordul lor între ele. Ca urmare, tehnica de investigație conscienţială, maieutica, era sortită să însemne ceva mai mult decît în aparență. Ea nu putea fi privită drept un simplu factor catalizator, ci trebuia să poarte cu ea o adevărată presimțire a universului din conştiinţă. Aşa ajungem, din simpla analiză a maieuticii socratice —reluată de către Platon — la noțiunea aceea curioasă de μαντεία, noțiune care se impune drept far conducător al oricărei cercetări maieutice. Maieutica ni s-a părut un exercițiu indiscutabil orientat.

Dar încotro orientat? Dacă la întrebarea aceasta socratismul nu era în măsură să aducă nici un răspuns lămurit, Platon, mulțumită teoriei originale a reminiscenţei, arăta că orientarea conştiinţei prin μαντεία nu era decît către adîncurile ei. Pe temeiul deosebirii dintre a avea şi a poseda ştiinţa, puteam arăta că vînătoarea de cunoştinţe duce la unele ce zăceau dinainte în spirit. A cunoaşte, prin urmare, însemna a prilejui trezirea cunoştinţelor din propriul său spirit. Iar ceea ce ni s-a părut întru totul remarcabil, era că faptul acesta nu ducea la o lenevire a cugetului, ci însemna, după filozof, singurul fel de a nu se ajunge acolo. Se cucerea astfel, pentru ideea de conştiinţă cunoscătoare, după trăsătura de unitate, cea de activitate. Prin reminiscență, cugetul este orientat într-o direcție bine hotărîtă, şi capătă elementele necesare pentru a-şi constitui cunoştinţele căutate. Căci reminiscenţa nu dădea decît în unele cazuri cunoştinţe particulare. De cele mai multe ori ea orienta pur şi simplu spre Idei. Astfel încît reminiscenţa singură putea lămuri unde se află regiunea din care se extrag cunoştinţele, dar nu limpezea felul cum se alcătuiesc cu adevărat ele.

Nici dialectica nu aduce încă răspunsul la o asemenea întrebare. Ea adaugă, totuşi, o trăsătură de preț conştiinţei cunoscătoare, trăsătura de spontaneitate. Exercițiul dialogului e privit drept ceva viu, îndemnînd spiritul către neîncetată primenire. De asemenea nu trebuie nesocotită o contribuție dintre cele mai de preț ale dialecticii, cea de a da cunoştinţe fundamentale, întemeind, de pildă, în chip filozofic retorica adevărată. În particular însă, dialecticii îi revine rolul de a duce mai departe cugetul, în activitatea ce-i fusese prescrisă de către reminiscență, anume de a-l purta către o lume nepieritoare, lumea Ideilor.

Noţiunea de μαντεία se încarcă acum de un înţeles nou, cel de a fi nu o simplă profeţie, o simplă presimţire de universalitate, ci o presimţire de „idealitate". Îndeletnicirea cu Ideile, care în cele din urmă revine întreagă dialecticii, o va face să capete o altă demnitate de cum avea meşteşugul maieuticii de la început. Ştiinţa captării ideilor ni s-a părut mai mult decît o simplă înţelepciune; e o adevărată învăţătură.

Dar, în ele însele, ce sînt Ideile? Am reamintit, atunci, care e firea lor, şi am pornit înspre cercetarea lor critică, privindu-le deopotrivă dinăuntru şi din afară. Din primul punct de vedere, Platon însuşi îşi luase însărcinarea să facă, în *Sophistes* şi mai ales în *Pamenides*, o asemenea critică. Nu ne-a rămas decît să cercetăm îndreptăţirea ei, şi am putut încheia, cu unii interpreţi, că nu e vorba de o critică în urma căreia teoria Ideilor să fie părăsită, ci dimpotrivă una prin care, deşi nu în chip explicit, ea să capete un spor de îndreptăţire. Înţelegerea greşită a Ideilor se datora unei chestiuni de structură; iar criza pe care o deştepta singur Platon, în sînul doctrinei sale, nu avea, poate, alt rol decît să reliefeze şi să condamne o asemenea înţelegere greşită. Pe de altă parte, impresia aceasta, cum că Platon creează singur şi cu un anumit scop o criză în sînul filozofiei sale, ne-a fost întărită de cercetarea critică a Ideilor privite din afară. Am putut surprinde care erau primejdiile ce ameninţau platonismul, cum se ajungea la impasul că fără Idei nu se putea gîndi, dar cu Idei gîndirea nu putea înainta, şi am izbutit astfel să încheiem prin a califica drept tipic zenoniană criza dezlănţuită în sînul platonismului. Totul culmina prin nevoia ce resimţea filozoful de a depăşi pe Parmenide şi eleatismul.

Tocmai ca o reacţie împotriva imobilismului eleat, ca o ieşire din strînsoarea principiului de identitate, ca o relativizare a oricărui absolut în ordinea gîndirii, s-a ivit limpede aici, la capătul de drum al platonismului, problema cea mare a conştiinţei cunoscătoare, problema lui ceva nou. În forma caracteristic platoniciană pe care o lua problema, o dată cu teoria participării ideale; în transformarea Ideilor, din obiecte neînsufleţite, de contemplaţie, în obiecte însufleţite, de cunoaştere, am găsit, dacă nu o soluţie întru totul acceptabilă, în orice caz spiritul unei soluţii. Şi singur relativismul acesta final putea să dea socoteală

de felul cum conştiinţa, răsfrîntă asupră-şi prin maieutică, adîncită în sine prin reminiscenţă, trezită la viaţă prin dialectică, şi luminată prin prototipurile ideale, putea să cunoască efectiv.

Astfel instrumentată, conştiinţa cunoscătoare se reliefează, în platonism, într-un chip original. Natura problemelor pe care şi le punea acum, la capătul său de drum, filozoful, ca şi, în particular, caracterul oarecum instrumental pe care îl capătă doctrina sa cea mai reprezentativă, doctrina Ideilor, ne-au îndemnat, în cîteva locuri, să ne gîndim, împreună cu alţi comentatori, poate ceva mai mult decît se obişnuieşte, la criticismul kantian. Nu autoriza Platon, la un moment dat, în două locuri foarte lămurite din *Sophistes*, un adevărat primat al ideii de conştiinţă cunoscătoare în sînul propriei sale concepţii filozofice? Dar, oricît de mult ne-ar putea atrage accentuarea acestei trăsături, încercarea ni se pare excesivă.

E adevărat că încercarea de a interpreta în chipul acesta platonismul a şi ispitit, după cum am văzut, pe cîţiva comentatori, şi că, la dovezile de mai sus pe care se sprijină argumentarea lor, am mai putea adăuga, spre a întregi tabloul unui Platon kantianizat, cîteva trăsături culese din felurite locuri. Aşa, în *Politeia*[1], ni se arată că filozoful ideal descris în cadrul dialogului, apropiindu-se cu spiritul — care e de natura esenţelor — de fiinţa cea adevărată şi unindu-se cu ea, dă naştere inteligenţei şi adevărului. De asemenea, un interpret, care şi-ar lua multe libertăţi, ar găsi prilejul să sublinieze o temă criticistă pînă şi în interiorizarea spirituală din *Phaidon*[2], în acea izolare a sufletului în sine, ce reprezintă, după Platon, o tendinţă specific filozofică. Chiar dintre interpreţii moderaţi, sînt numeroşi cei care văd o anumită productivitate în conştiinţa descrisă de Platon. Ştiinţa adevărată — spune Halévy[3] — este interioară sufletului, e o dezvoltare spontană, ce poate fi doar deşteptată ori sugerată de cele din afară. Dar cel mai semnificativ loc idealist e, poate, tot în *Politeia*. Este vorba de pasajul — amintit mai sus — unde astronomia e lăudată pentru faptul că priveşte „către cele superioare".[4] Însă cele

---

[1] 490b şi 524c.
[2] 65c şi d.
[3] *Op. cit.*, p. 98.
[4] 529a ş. urm.

superioare nu înseamnă, pentru filozof, aştrii şi bolta cerească, ci principiile eliberate de tot ce e sensibil. Aşa cum geometrul nu studiază în desenul unui artist egalitatea şi proporţiile, oricît de reuşit ar fi un asemenea desen, nu trebuie să ne slujim nici noi de podoabele cerului decît ca de nişte exemple spre a putea atinge ordinea nevăzutului. Prin urmare, încheie Platon, întocmai ca în geometrie, vom studia astronomia punîndu-ne noi înşine probleme, iar nu oprindu-ne cu gîndul la ceea ce se petrece pe bolta cerească. Cine ar putea pretinde că nu se află măcar aici o trăsătură idealistă din cel mai caracteristic tip, idealism în numele căruia nu realitatea exterioară dă probleme, ci spiritul, şi le pune pe ale sale, făcînd din realitate un caz particular pentru ele?

Totuşi nu vom merge pînă la a proclama kantianismul doctrinei platonice. Pentru ideea de conştiinţă cunoscătoare, trăsăturile de unitate, activitate, spontaneitate şi sintetism, ce am găsit şi pus în lumină, sînt îndestulătoare, spre a nu mai căuta cu dinadinsul să scoatem la iveală şi trăsătura de productivitate. De altfel, chiar dacă s-ar surprinde în platonism această din urmă trăsătură, încă nu am fi autorizaţi să tragem încheieri de natură a schimba înţelegerea obişnuită a platonismului. Adevărul ne pare a sta în aceea că se află în platonism unele moduri filozofice kantiene, dar fiecare dintre doctrine rămîne cu lumea ei.

Şi, la urma urmei, de ce ar fi acestea în primul rînd modurile lui Kant? De-a lungul istoriei ce facem ideii de conştiinţă cunoscătoare, istorie în care capitolul Kant nu e decît cel mai însemnat, vom întîlni, de numeroase ori, fie problema unităţii şi productivităţii conştiinţei, fie pe cea a spontaneităţii, activităţii ori sintetismului ei. Problemele acestea ţin de un destin căruia nu pentru întîia oară Kant i-a dat expresie. E în joc, poate, destinul filozofiei însăşi. Ea este, sau sfîrşeşte prin a fi, o anumită filozofie a conştiinţei, mai degrabă decît o filozofie a realităţii sau a obiectului, cum părea la început. Dacă Platon domină filozofia, e fiindcă înţelege şi teoretizează acest fapt, fundamental oricărei mari cugetări, de a culmina prin a fi o luare de conştiinţă de sine a spiritului.

Iar abia aici îşi atinge plinătatea cea adevărată drama platonismului. Ea nu e o simplă dramă de cunoaştere, cum va fi mai

tîrziu filozofia, la Kant şi, în parte prin el, la omul faustic modern. E o dramă de cunoaştere şi de contemplare în acelaşi timp. Între o conştiinţă netulburată, de contemplare, şi una activă, de cunoaştere, se petrece întreg platonismul. Criza parmenidiană din sînul ei, ca şi marea dezbatere asupra Unului şi Multiplului, ce pluteşte asupra întregii doctrine, sînt expresia unei măreţii, pe care filozofia n-a mai egalat-o. Idealul de contemplare al lumii antice se află, întreg, aici. Modul activ al cunoaşterii, caracteristic lumii moderne, se întîlneşte şi el din plin. A face deci din Platon numai un precursor al filozofiei moderne înseamnă a uita ce desăvîrşit şi amplu echilibru se manifestă în viziunea sa filozofică. Alături de Kant, e drept, Platon ne va părea un simplu spirit profetic. Dar alături de Platon, Kant ne va părea un simplu tehnician al cunoaşterii. Şi cînd înţelegi dramatismul gîndirii platonice în toată bogăţia lui, îţi este greu să mai afirmi că Platon stă doar la începutul filozofiei. El stă în inima ei.

II

ARISTOTEL SAU POLITEISMUL CUNOAŞTERII

Cine trece de la Platon la Aristotel nu trece de la profesor la elev: pătrunde în alt climat, trece la altceva. Şi nu e decît o constatare elementară să subliniezi că e o adevărată călătorie de la un gen la altul — după expresia aristotelică binecunoscută. Ba deosebirea dintre cei doi gînditori a părut atît de bine reliefată, încît numeroşi comentatori şi istorici s-au slujit de ea pentru a pune în lumină două mari tipuri de filozofie, poate chiar cele două tipuri permanente ale filozofiei, tipul platonic şi cel aristotelic.[1] Negreşit, nu întotdeauna se potrivesc comentatorii în trăsăturile prin care descriu pe fiecare din aceste două tipuri; dar că ele fac cu adevărat două, nu e pricină de îndoială pentru nici unul.

Schiţată în cîteva cuvinte, deosebirea dintre cele două tipuri s-ar putea începe astfel: cu Platon ai simţămîntul că înţelegi, pătrunzi; cu Aristotel îl ai pe cel că ştii. În ciuda aparenţelor, nu de la poziţia lui Aristotel eşti în cîştig. Şi stăruie o lume întreagă, între una şi alta. De o parte cugetul se nelinişteşte; de cealaltă se satisface. Într-un caz năzuieşte; în al doilea atinge. Platonismul e o temă; aristotelismul este — sau vrea să fie — adevăr. Niciodată n-ai să treci fără salt de la o cercetare care prin natura

---

[1] Alois Riehl (*Philosophische Studien*, Leipzig, 1925, p. 92) proclamă existenţa a două direcţii în filozofie: una ştiinţifică, cu Aristotel, iar alta intuitiv mistică, inaugurată de Platon. Brunschvicg (*Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. I, Alcan, 1927, p. XXIII) scrie că opoziţia dintre idealismul matematic al *Republicii* platonice şi realismul astrobiologic al *Metafizicii* aristotelice a definit tema fundamentală a Occidentului, deopotrivă în ordine practică şi teoretică. Deosebirea, după manuale, este că Platon merge de la idei la lucruri iar Aristotel de la lucruri la idei.

ei nu se desăvîrşeşte, la una care e, sau se închipuie, necontenit desăvîrşită.

Nu este de mirare faptul că s-a putut filozofa veacuri de-a rîndul cu Aristotel. E atît de lesne să ai certitudini în peripatetism, încît ar fi fost de mirare, dimpotrivă, ca el să nu fi devenit materie de filozofat. Doctrina aceasta e — în ciuda greutăţilor ei — printre puţinele doctrine filozofice care se pot preda. Prin natura ei, ea explică foarte limpede cum a putut fi învăţată de-a lungul întregii Scolastici, şi cum, în mod ciudat pentru cei de azi, deşi nu ducea la cunoştinţe efective, ea mulţumea. Căci acesta e faptul, aparent atît de inexplicabil, din istoria filozofiei: o doctrină care satisface, deşi nu lămureşte. Aristotel a putut fi predat, fără ca prin el să se fi înţeles deosebit de mult.

Ceea ce a înfrînt, pînă la urmă, tirania aristotelismului a fost constatarea că el nu dă socoteală cum trebuie de fenomenele naturii; Descartes — se ştie — de aceasta se arată nemulţumit: de fizica, nu atît de metafizica lui. Dar filozoful antic putea fi părăsit, la fel de bine, şi pentru o pricină mai filozofică, anume că nu dă cum trebuie socoteală de faptul spiritului — dacă spiritul iar nu natura ar fi fost tema cea mare a primului veac de după Renaştere. Căci suficienţa spiritului cunoscător în aristotelism, echilibrul desăvîrşit al activităţii sale, inserarea în ordinea naturii, unde spiritul capătă în chip firesc garanţii de eficacitate dar şi graniţe, nu sînt aspecte mai puţin nepotrivite pentru spirit de cum erau, pentru natură, cele combătute de fizica modernilor. De ce quidităţile (pe care le vom traduce prin estimi) şi formele să nemulţumească mai mult decît automatizarea sufletelor? Substanţialismul, care imobiliza în calitate şi calitativ ştiinţa naturii, e la fel de primejdios pentru spirit, pe care îl imobilizează în principii existenţiale şi mecanisme de cunoaştere.

Există, e drept, „căutări" în sînul aristotelismului. Gîndirea nu se fixează chiar atît de repede şi, desigur, de la început. Dar căutarea aristotelică e de un anumit tip: este definitorie, clasificatoare. Aristotel e un geniu al definiţiei, ceea ce revine, pentru cazul său, la un geniu al clasificării. Aceasta spune poate totul asupră-i. Şi în orice caz explică impresia că te afli, cu aris-

totelismul, într-un teren ferm; că poţi avea cetitudini; că ştii. Nimic nu e mai satisfăcător, pentru un anumit tip de inteligenţă, decît un lucru bine definit sau o realitate potrivit clasificată. Există o întreagă carte în *Metafizică* unde, aproape fără legătură cu celelalte cărţi, se dau tot felul de definiţii: e Cartea a V-a, despre care se spune că ar compromite planul *Metafizicii*[1], dar care nu e mai puţin autentică. Definiţiile acelea ale principiului, cauzei, elementului, naturii, necesităţii, Unului etc., sînt, prin însăşi nevoia care le-a prilejuit, expresia cea mai fidelă a spiritului catalogator aristotelic. Cu Aristotel ştii pentru că ştii unde să găseşti lucrurile.

PRIMATUL FIINŢEI

Dacă adînceşti pricinile pe care le avea Aristotel să creadă aşa de mult în virtuţile clasificării şi ale definiţiei — spre norocul dar uneori spre scăderea filozofiei sale —, întîlneşti o statornică preocupare a gîndirii sale de a urmări şi regăsi căile fiinţei. E lipsit de orice îndoială faptul că există un primat al fiinţei în filozofia peripatetică. Sistemul prevede în toate o anumită ierarhie, pe care filozoful o socoteşte cu atît mai respectabilă cu cît îi pare a fi o ierarhie a naturii însăşi. Clasificările au, în ultimă instanţă, înţelesul de a fi „naturale". Iar dacă locul fiecărui lucru, situaţia lui faţă de întreg e aşa de bine determinată, încît ar putea face din sistemul aristotelic o adevărată topică (nu acesta însă e sensul Topicei aristotelice), adică o ştiinţă a locurilor — faptul se datorează încredinţării stăpînitoare cum că, în ordinea fiinţei, stăruie o rînduială pe care intelectul, el însuşi rînduit în sînul ei, nu poate face altceva decît să o respecte.

Totul este dinainte rînduit după concepţia lui Aristotel. De pildă, chiar în sînul vieţii sociale — unde te-ai aştepta să găseşti ceva mai multă iniţiativă şi libertate omenească — există rîndueli prestabilite. În *Politica* sa, el arată deschis cum că, în ordinea naturii, statul stă înaintea familiei, de vreme ce totul trebuie să preceadă părţile. La rîndul ei familia e alcătuită, tot în chip natural, din bărbat şi femeie, pe de o parte, şi stăpîn şi sclav, pe de

[1] „Note", trad. lui Tricot, vol. I, Vrin, p. 160.

alta. Cît despre sclavie, ea este cît se poate de îndreptăţită, spune filozoful. După cum sufletul porunceşte trupului, la fel şi stăpînul porunceşte sclavului. Există fiinţe destinate sclaviei prin infirmitatea propriului lor suflet; cea mai bună parte din ele e trupul, constată Aristotel. Oamenii sînt liberi sau sclavi prin simplul fapt al firii.[1]

Ce ar putea fi mai categoric? Primatul fiinţei nu suferă nici o îngrădire, în viziunea aceasta. Pe orice plan, în orice sector, fiinţa e cea care dictează, iar conştiinţa e cea care doar regăseşte. „Cu Aristotel, scrie Brunschvicg[2], ordinea cunoaşterii se preschimbă în ordinea ontologiei... Filozoful de tip aristotelic se întreabă ce se întîmplă deasupra sa, înainte de a vedea cum e alcătuit el însuşi." Chiar şi „psihologia sa e o funcţie a unei cosmologii, care şi ea e o biologie transcendentă omului". Comentatorii care sînt cît se poate de favorabili aristotelismului nu afirmă nici ei că ştiinţa intelectului, noetica, cum o numesc ei, ar ţine de altceva în aristotelism; iar în cele din urmă hotărăsc că locul ei este la graniţa dintre fizică şi metafizică.[3] Brunschvicg poate afirma în altă parte, cu deplină îndreptăţire, că filozofia lui Aristotel nu a fost în nici un caz una a spiritului, ci una a naturii.[4]

Iar Brunschvicg nu e singurul care să sublinieze trăsătura aceasta. Că Aristotel pleacă de la determinarea fiinţei spre a ajunge abia mai tîrziu la posibilitatea cunoaşterii, în timp ce un Kant va pleca dimpotrivă de la determinarea factorilor de cunoaştere, e o afirmaţie al cărei adevăr nu pare a putea fi pus la îndoială.[5] E drept că ne-am putea întreba, în locul acesta, dacă o asemenea trăsătură realistă revine lui Aristotel însuşi, mai degrabă decît gîndirii antice în întregul ei: se subliniază în

---

[1] Toate aceste idei apar de la începutul *Politicii.*

[2] *Le Progrès de la conscience...*, vol. I, p. 50.

[3] Marcel de Corte, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, 1934, p. 23.

[4] *Op. cit.*, p. 100.

[5] Afirmaţia, aproape în termenii de mai sus, e a lui Hermann Siebeck (*Aristoteles*, ed. a 3-a, Stuttgart, 1910, p. 90). De asemenea, Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, Berlin, 1907, p. 2.

numeroase rînduri că filozofia greacă a rămas necontenit realistă, în ciuda crizelor ei mai lămurit sau mai puţin lămurit nominaliste, cum era sofistica.[1] Însă nu e mai puţin adevărat că există un accent special, în realismul aristotelic, iar accentul acesta e necesar de pus în lumină.

Într-adevăr, dacă partizanii tezei cum că realismul lui Aristotel ţine de realismul spiritului grec au desăvîrşită dreptate, nu s-ar mai putea vedea bine, cînd treci de la Platon la Aristotel, în ce anume constă deosebirea de atmosferă — în faptul că nu îi poţi situa decît în familii deosebite. Însă cum ar putea fi din aceeaşi familie spirite care privesc fundamental altfel faptul ştiinţei ? Iată de pildă cazul cît se poate de lămurit al astronomiei. S-a văzut mai sus cum, în *Politeia*, Platon arată că demnitatea astronomiei nu constă în aceea că îndreaptă privirile în sus, ci în faptul că prilejuieşte probleme de natură strict teoretică. Cum priveşte Aristotel demnitatea aceleiaşi discipline ? Astronomia, spune el într-un loc cunoscut[2], e una din ştiinţele matematicii cele mai apropiate de filozofie, deci cele mai demne: căci deşi obiectul îi e sensibil, este vorba, la ea, de o substanţă nepieritoare, în timp ce aritmetica şi geometria nu tratează nici un fel de substanţă. Prin urmare, ceea ce e mai aproape de fiinţă însemnînd ceva mai înalt, iar ceea ce e lîngă fiinţa nepieritoare — ceva foarte înalt: astronomia trebuie pusă pe o treaptă ridicată.

Ar fi greu, desigur, să se găsească un exemplu mai edificator decît acesta pentru definirea aristotelismului faţă de platonism. Demnitatea unei ştiinţe după demnitatea substanţială a obiectului ei — iată consecinţa împrejurării că primatul fiinţei, în aristotelism, reprezintă un motiv central. Un pitoresc special capătă ideea acestui primat dacă se acceptă autenticitatea discutatei teorii a inteligenţei sferelor. În aceeaşi Carte a XII-a a *Metafizicii*[3], se admite nu existenţa unei singure substanţe nemişcate şi nepieritoare, ci a atîtora cîte mişcări veşnice ale astrelor există. Dat fiind că numărul sferelor cereşti se ridică, în concepţia lui Aristotel, la peste cincizeci, s-ar căpăta tot atîtea substanţe

---

[1] Aicher, *op. cit.*, p. 7.
[2] *Metafizica*, 1073b.
[3] Cap. 8, a cărui autenticitate e contestată.

veşnice. Desigur, nu fiecare dintre mişcări, şi deci substanţe, îşi are ştiinţa sa; dar astronomia, căreia îi revine cunoaşterea tuturor substanţelor nepieritoare de care e vorba, ar putea revendica pentru sine o demnitate cu atît mai mare cu cît numărul substanţelor veşnice, care îi formează obiectul de studiu, a sporit. La asemenea consecinţe ar putea duce respectarea conştiincioasă a principiului că spiritul trebuie să privească în afară şi în sus către cele veşnice. Iar după aceasta, mai poate spune cineva că Aristotel e din aceeaşi lume cu Platon?[1]

Nimic nu dezminte, ba totul întăreşte primatul fiinţei în gîndirea aristotelică. Astronomia nu e singura ştiinţă înnobilată de contactul cu fiinţa, ci întreaga ierarhie a ştiinţelor se întemeiază, după cum era şi de aşteptat, pe acelaşi principiu. Criteriul adevărului, chiar, acesta este. Căci e o afirmaţie curentă, în doctrina aristotelică, aceea cum că: pe cît de multă fiinţă are un lucru, pe atît are şi adevăr.[2] În fond, spune în acelaşi loc filozoful printr-un raţionament lămurit, ţinta speculaţiei e dobîndirea adevărului; însă nu sîntem în stare a cunoaşte adevărul dacă nu cunoaştem cauza unui lucru; iar ceea ce e cauză de adevăr pentru un lucru, e cu atît mai mult adevăr — după cum focul este prin excelenţă căldură, întrucît e pricina căldurii în celelalte lucruri. De unde reiese că principiile fiinţelor veşnice (de soiul sferelor cereşti desigur, despre care se amintea mai sus) sînt prin excelenţă adevărate, căci nu au nevoie de o cauză spre a fiinţa, ci dimpotrivă, ele sînt cauză pentru fiinţarea altor lucruri.

Prin urmare, fiinţa este adevăr, deoarece e cauză de adevăr. De aceea misiunea oricărei ştiinţe este să îşi ridice privirile către fiinţă. Există ştiinţe care privesc fiinţa dintr-un punct de vedere al ei. Acestea, socoteşte Aristotel, nu vor putea sta în fruntea ierarhiei ştiinţelor. În schimb, fruntaşă cu adevărat va fi disciplina care nu priveşte fiinţa drept altceva decît fiinţă — anume

---

[1] „Între Platon şi Aristotel (J. Chevalier, *La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Lyon, 1914, p. 99) diferenţa e mai puţin de doctrină decît de temperament." Credem a putea arăta că diferenţa de temperament are serioase consecinţe doctrinale.

[2] *Metafizica*, Cartea a II-a, 993b.

filozofia. Filozofia stă deasupra tuturor celorlalte ştiinţe, a matematicii, a medicinei, a fizicii, tocmai prin aceea că ele privesc un gen determinant, în timp ce ea nu se interesează decît de fiinţa ca fiinţă.[1] Ceea ce acceptă matematicianul drept valabil, anume axiomele sale, filozoful e îndreptăţit să pună în discuţie, căci principiile acelea aparţin fiinţei ca fiinţă.[2] De asemenea, faţă de fizician, prioritatea filozofului e asigurată, de vreme ce întîiul nu cercetează decît un gen determinant al fiinţei, anume natura. Filozofia domină toate ştiinţele, întrucît obiectul ei are cea mai largă cuprindere.

Prin proprietatea aceasta a filozofiei se explică, după Aristotel, unele din temele şi însărcinările ei. De exemplu, cercetarea tuturor principiilor gîndirii — şi va fi vorba de principiile gîndirii logice, nu de modalităţile principiale ale conştiinţei cunoscătoare (de pildă, în cazul categoriilor, nu problema platonică a amestecului lor, nici problema kantiană a deducţiei şi funcţiei lor transcendentale, ci descrierea şi definirea lor îl vor interesa pe Aristotel) — îi revine filozofiei. Cel mai sigur principiu dintre toate, principiul contradicţiei, cum îl numim azi, revine, după gînditorul antic, în chip explicit filozofiei, căci e legat de fiinţă. Îndreptăţirea sa nu o dă nimeni altcineva decît existenţa. „Am recunoscut", spune filozoful[3], „că e cu neputinţă, pentru un lucru, să fie şi să nu fie în acelaşi timp, iar în felul acesta am dovedit că principiul era cel mai sigur dintre toate." Deci fiinţa sprijină principiile fundamentale ale gîndirii. De asemenea, problema adevărului şi falsităţii revine din plin filozofiei, în calitatea acesteia de cercetătoare a fiinţei în genere. Căci, cu privire la obiect[4], adevărul şi falsitatea atîrnă de întovărăşirea sau separarea lucrurilor. A fi adevăr, înseamnă a gîndi că ceea ce e separat este aşa, sau că ceea ce este întovărăşit este în fapt aşa; iar a fi în eroare, înseamnă a gîndi în opoziţie cu „firea lucrurilor". În

[1] *Metafizica*, 1025b.

[2] *Ibid.*, 1005a şi b. Şi Platon autorizase pe filozofi să ia în discuţie axiomele ştiinţei, dar fireşte pentru alte pricini decît primatul fiinţei.

[3] *Ibid.*, 1005 şi 1006a. În „Introducere", vol. I, p. 122, Tricot are o notă: „Principiul contradicţiei e înainte de toate o lege ontologică şi, doar în chip derivat, una a spiritului".

[4] *Ibid.*, 1051b.

ce priveşte lucrurile necompuse, tot privind către fiinţă se capătă adevărul, el însemnînd a intui şi a rosti ceea ce intuieşti; iar a ignora însemnînd pur şi simplu a nu intui firea lucrurilor. Cine altcineva decît ştiinţa care deţine această fire, filozofia, se poate îndeletnici cu problema adevărului şi a erorii, aşa cum o făcea şi cu principiul contradicţiei?

Rolul filozofiei apare astfel ca hotărîtor în alcătuirea celorlalte ştiinţe. Ea nu discută doar principiile şi axiomele pe care se întemeiază celelalte ştiinţe, dar chiar temele şi criteriile după care se pot constitui ele. Există, arată în alt loc filozoful[1], trei ştiinţe teoretice: matematica, fizica şi filozofia (care aici capătă calificativul de teologică). Dacă fiinţează ceva veşnic, nemişcat şi deosebit de lucruri, nu primele două sînt în măsură să atingă acea existenţă supremă. Matematicile, cel puţin prin unele discipline, cercetează, e drept, existenţe nemişcate, dar probabil (aici Aristotel şovăie) de nedespărţit de materie; fizica studiază şi ea existenţe separabile, dar în neîncetată mişcare; astfel încît ştiinţa primă, al cărei obiect e fiinţa nemişcată şi desprinsă de materie, nu poate fi decît filozofia.

Într-o asemenea ierarhie a ştiinţelor, mai caracterizator decît orice, este poate rolul subaltern jucat de ştiinţele matematice şi, în general, de spiritul matematic. Încă de la preţuirea surprinzătoare ce o rezerva astronomiei în locul amintit mai sus, se putea desprinde înţelegerea săracă pe care o arăta Aristotel ordinii matematice. Pe lîngă faptul că el însuşi recunoaşte pregătirea sa redusă în materia aceasta, căci e nevoit să se adreseze matematicienilor spre a căpăta amănunte asupra mişcării sferelor cereşti[2], stă împrejurarea că filozoful vede în obiectul matematicilor unul de valoare existenţială cît se poate de redusă, întrucît nu ar reprezenta decît o abstracţie făcută din lumea fizică. Matematicile se află aşadar — de vreme ce criteriul ştiinţelor e valabilitatea existenţială a obiectului lor — în urma fizicii, şi, potrivit observaţiei unui comentator[3], deşi ele erau pe atunci singurele ştiinţe ce puteau da demonstraţii mulţumitoare

---

[1] *Ibid.*, 1026a.

[2] *Ibid.*, 1073b.

[3] Henri Carteron, „Introducere" la trad. *Fizicii*, Les Belles Lettres, Paris, 1926, p. 16.

pentru rațiune, Aristotel nu le arăta o atenție deosebită nicăieri în sistemul său. Ba chiar, la un moment dat, afirmă un lucru dintre cele mai grave pentru situația matematicilor, deși nu mai puțin în acord cu vederile sale generale: anume că metoda matematică, aplicîndu-se în chip ideal doar atunci cînd ar fi vorba de ființe imateriale, nu își poate găsi teren în fizică, deoarece e probabil că toată natura conține materie. Ce mai rămîne atunci din folosul matematicilor?

E cu atît mai interesant de pus în lumină această înfundătură în care sfîrșesc matematicile, după concepția lui Aristotel, cu cît contrastează mai mult cu punctul de vedere al modernilor. Pentru ei, matematica va fi aplicabilă în fizică tocmai pentru motivul în numele căruia i-o interzicea filozoful antic: pentru că natura este materială. Numai că ceea ce împiedica aplicarea, în cazul lui Aristotel, nu era atît materialitatea lumii, cît felul substanțial cum înțelegea el această materialitate. Spiritul filozofic și științific din perioada modernă luptă împotriva lui Aristotel pe tema substanțialismului său, și restabilește, din noua perspectivă în care se așază, drepturile matematicii asupra naturii dezsubstanțializate.

Prin urmare, tot primatul ontologicului era cel care îl împiedica pe Aristotel să dea matematicilor un alt loc și rol în ierarhia științelor. Și primatul nu cunoaște nici o îngrădire: nu numai că în numele ființei se clasifică științele; dar în numele ei există chiar științele. Se poate întîlni, la Aristotel, o afirmație, la prima vedere curioasă, cum că acolo unde lipsește un simț lipsește o știință. Dar dacă se ține seama de faptul că, în doctrina de față, simțul deschide o poartă către ființă — în aristotelism intelectul singur nu este un instrument de a pune nemijlocit în contact subiectul cu obiectul —, atunci afirmația de mai sus poate fi găsită sistematic îndreptățită. Ființa, privită dintr-un unghi sau din altul, în unul din modurile ei sau în altul, în una din părțile ei sau în alta — iată obiectul oricăror științe. Și numai științei prime, filozofiei, metafizicii, îi rămînea să mai găsească ființa ca ființă pur și simplu.

Într-o asemenea perspectivă, misiunea cunoașterii științifice, iar în particular misiunea filozofiei, lua un caracter special. Tema regăsirii existentului echivala cu năzuința de a ridica intelectul pînă la un plan unde repausul său să fie cu putință; însemna ridi-

carea pînă la cauze. Aceasta face ca filozofia aristotelică să fie una prin excelenţă cauzalistă. Nu cunoaştem fiecare lucru, spune filozoful[1], decît atunci cînd am aflat cauza primă. Tot ceea ce îl mulţumeşte mai mult, în propriul său sistem, pare teoria cauzelor, de care se grăbeşte să alăture, comparativ, încercările filozofice ale înaintaşilor săi şi prin care statorniceşte idealul cunoaşterii ca ideal de precizare cauzală. Din primele pagini, *Metafizica* înţelege să privească astfel lucrurile. De ce oamenii cu „experienţă", care cunosc doar cîte un lucru individual, stau în urma celor de meşteşug? Pentru că aceştia din urmă deţin cauza, şi deci pot îmbrăţişa o generalitate de cazuri.[2] Cu atît mai mult trebuie puse în frunte ştiinţele dezinteresate, şi în primul rînd filozofia, al cărei ideal este să regăsească cele dintîi cauze. Iar aspectul cel mai înalt al filozofiei pare a fi, la Aristotel, tot cercetarea unui anumit tip de cauze, cea finală, binele.

Căci sînt patru tipuri de cauze, se grăbeşte să arate filozoful, amintind şi de locul din *Fizică* unde le cercetează: în primul rînd cauza formală, care este definiţia ca substanţă a unui lucru, quiditatea sa, ceea ce am numit estime; apoi cauza materială, care reprezintă substratul lucrurilor; în al treilea rînd cauza motrice, principiul lor de mişcare; iar în ultimul rînd finalitatea, binele, scopul oricărei generări sau mişcări.[3] Ele se pot combina în felurite chipuri (de exemplu o statuie are deopotrivă o cauză materială şi una formală), dar numărul celor fundamentale nu trece de patru. Filozofii dinaintea sa — spune Aristotel — nu au ştiut să le deosebească întotdeauna, şi cei mai mulţi s-au mărginit la cercetarea principiilor fizice, necunoscînd aşadar decît cauza materială (de exemplu focul, apa etc.). Platon însuşi nu s-a servit decît de două soiuri de cauze, cea formală şi cea materială. Dar în ceea ce priveşte cauza formală, partizanii Ideilor s-au apropiat de ea fără să o lămurească pe de-a-ntregul[4], iar în ge-

---

[1] *Metafizica*, 983a.

[2] *Ibid.*, 981a ş. urm.

[3] *Fizica*, 194b ş. urm.

[4] *Metafizica*, 988a şi b. Aristotel trece cu vederea rolul pe care îl juca finalitatea în platonism. În ceea ce priveşte observaţia de mai jos despre „participaţie", Platon îşi făcuse singur, în *Parmenides*, critica pe care i-o face acum şi în alte rînduri Aristotel.

neral rolul Ideilor luat drept cauze nu este prea lămurit, căci ni se vorbeşte de o cauzaţie prin „participare“, lucru care nu reprezintă decît o vorbă goală. Prin urmare, toate doctrinele nu fac decît să arate cîtă dreptate avea el, filozoful, cînd reducea cauzele la tabloul celor patru. Înaintaşii nu au dovedit existenţa altor cauze în afară de acestea; ba nici măcar nu au dat cum trebuie socoteală de ele.[1] Totul este de luat de la început, ne lasă Aristotel să înţelegem.

Dar dacă cunoaşterea filozofică este una din cauze, se poate naşte întrebarea: asupra căreia din cauze îşi va aţinti ea cu precădere privirea? Să încercăm a răspunde unei asemenea întrebări care, ca multe altele deosebit de însemnate, nu îşi găseşte un răspuns limpede în sistemul peripatetic. Despre cercetarea cauzei finale, cercetare ce la un moment dat pare misiunea cea mai înaltă a filozofiei, sîntem autorizaţi să credem că ţine de cauza formală, dacă nu se reduce chiar cu totul la ea, în sensul că forma, definiţia unui lucru, i-ar prescrie şi scopul în acelaşi timp.[2] Pe de altă parte, cauza motrice e de esenţa fizicii mai degrabă decît a filozofiei, de vreme ce vorbeşte despre ceea ce e mişcător în fiinţă; iar filozofiei nu i-ar reveni decît cercetarea primului motor. Rămîne, ca atare, cauza materială. Dar aceasta revine din plin fizicii, după cum era şi de aşteptat. Astfel încît cercetarea cauzei formale ne pare, prin excelenţă, misiunea filozofiei.

Dar ce este cauza aceasta? Este, după cum am văzut, substanţa formală a unui lucru ori fenomen; quiditatea sa, spuneau comentatorii medievali; definiţia totală a lucrului, ansamblul atributelor sale esenţiale, spun comentatorii de azi; raţiunea de a fi primordială.[3] Iar în fizică, această cauză reprezintă forma şi modelul, ca exemplu dîndu-ni-se totul, compusul, faţă de părţi; sau în alt loc ea se reduce — prin raport la lucrurile nemişcate,

---

[1] *Metafizica*, 993a.

[2] *Fizica*, 198a.

[3] *Metafizica*, 983a. De notat că se face o deosebire între quiditate şi esenţă. Esenţa ar fi, în cazul definiţiei, genul, pe cînd quiditatea e mai restrînsă, ea aparţinînd unei existenţe individuale. V. *Metafizica*, 987a, şi trad. lui Tricot, vol. I, note, pp. 12 şi 18.

ca în matematici — la definiţie, de pildă definiţia rectiliniului sau a măsurabilului.[1]

Este limpede, în felul acesta, cauza formală a lucrurilor? Pînă la un anumit punct numai. Dar atît cît putem înţelege cu privire la una din cele mai delicate noţiuni aristotelice, cea de quiditate, ne e îngăduit să fixăm două trăsături de toată însemnătatea: cauza formală se ridică pînă la definiţie, e ceea ce defineşte un lucru; în al doilea rînd ea e mai apropiată de concret decît esenţa, fiind ceea ce am numit estime. Uneori Aristotel susţine chiar că ar fi substanţă. Căci substanţa e totodată principiu şi cauză[2]; iar a căuta „pentru ce-ul" înseamnă întotdeauna a se întreba de ce anume un atribut aparţine unui subiect dat. Dar oricare ar fi cauza formală, prin ea se capătă principiul de fiinţare a lucrurilor. Cercetarea cauzelor, cercetare ce în ordinea filozofică se concentrează cu precădere în jurul cauzei formale, înseamnă aşadar regăsirea fiinţei în principiile ei adevărate.

Iată-ne întorşi la fiinţă şi la primatul ei în doctrina aristotelică. Nu am făcut decît să determinăm modalitatea particulară a acestui primat: e orientarea filozofiei către cauze, anume către cauzele formale, către principiile de existenţă ale realităţii. Filozofie a cauzelor — şi o bună parte din critica ce aduce Ideilor platonice se întemeiază pe neputinţa acestora de a fi cauze ale realităţii —, aristotelismul sfîrşeşte firesc într-o filozofie de principii existenţiale. În timp ce Platon punea Ideile pentru a putea da înţeles lumii, Aristotel căuta principii pentru a-i putea da suport. De aceea, el nu surprinde Ideile în rolul lor funcţional — în măsura, cum am văzut, în care se poate vorbi despre un rol funcţional al celor platonice —, ci le vede ca o nouă realitate ce căptuşeşte pe cea dată, ironizînd chiar pe Platon că vrea să întreprindă numărătoarea lucrurilor prin dublarea fiecăruia dintre ele[3] — ceea ce nu era tocmai cazul. Şi este mai limpede, acum, de ce păstra Platon ceva din rezerva socratică, din şovăiala acestuia de a servi spiritului certitudini, în timp ce Aristotel, care revendica pentru sine ascendenţa socratică, nu era de fapt întru

[1] *Fizica,* 194b ş. urm.; 198a.
[2] *Metafizica,* 1041a.
[3] *Ibid.*, 990b.

nimic în spiritul ei. Socrate nu mulţumea pe nimeni. Cu lumea de principii a lui Aristotel însă, cu ierarhiile sale de forme, o minte dogmatică se putea — şi se poate încă, pînă la un punct — satisface. Iar dacă am revenit, după ce făcusem din ea trăsătura caracteristică pentru aristotelism asupra pornirii către adevăr stabil în sînul ştiinţei, către cauza primă, către principiul riguros determinat, e pentru că ea dă mai mult decît principala cheie de înţelegere a oricărei concepţii aristotelice, în particular cea a conştiinţei cunoscătoare; pentru că, străin dacă nu opus lui Platon, caracterul acesta dominant dă expresia unui tip de realism, care nu se va încheia cu Aristotel şi care trebuia potrivit pus în lumină o dată cu el.

FORMĂ ŞI MATERIE

Într-o filozofie care este în primul rînd a fiinţei, problema centrală nu poate fi universalul: e individualul. Universalul poartă pecetea de generalizare a intelectului. Este „abstractiv", atunci cînd nu are cine ştie ce legitimitate metafizică. Dar chiar în ipoteza că are tîlc metafizic — şi în aristotelism îl va avea cu adevărat —, universalul nu este sortit să creeze o lume aparte de cea a fiinţei, şi nu îşi găseşte rostul decît în sînul ei. Este una din tezele curente ale filozofului antic aceasta, cum că nu există decît individualul. Universalul există numai în şi prin individ.

Atît de înrădăcinată era la Aristotel convingerea aceasta, încît s-a putut pe drept cuvînt releva că el nu înţelege Ideile platonice decît tot ca existenţe individuale.[1] Dacă Ideile sînt ceva, judecă el, atunci sînt alături şi în afară de lucruri. Aşadar ele rîvnesc să fie prototipuri unice pentru o pluralitate de existenţe. Pînă la un punct şi formele sale — ale lui Aristotel — sînt realizate dintr-o pluralitate de indivizi; numai că ele nu există independent de aceştia. Dar nici la Platon nu există, de fapt,

---

[1] *Metafizica*, 997b, afirmă: Dacă există idei, atunci există şi alt cer, altă lună ş.a.m.d. De asemenea, *Metafizica*, 1040a şi 1085b. Dintre comentatori, v. Natorp, *Platos Ideenlehre*, ed. cit., p. 399. Pentru unicitatea de existenţă a individului, v. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 267, şi Aicher, *op. cit.*, p. 12.

independent de aceştia, s-a putut răspunde, iar dacă a fost cu putinţă o înţelegere de acest tip, este tocmai pentru că, structural, Aristotel era îndemnat să privească orice realitate drept ceva individual, drept o fracţiune bine determinată în sînul fiinţei. Cine urmăreşte căile fiinţei nu poate întîlni decît modul ei de manifestare: individualul.

Problema raportului dintre fiinţa individuală şi esenţa generală alcătuieşte, prin urmare, miezul filozofiei aristotelice.[1] Sau mai degrabă problema existenţei individuale în toată plinătatea ei. Existenţa individuală implică toate temele sistemului, şi domină deopotrivă fizica şi metafizica.

E de subliniat, înainte de a intra în expunerea temelor, faptul că problema cea mare a individualităţii are implicaţii metafizice — Leibniz se va inspira de aici pentru monadologia sa —, cum şi, în general, împrejurarea că fizica şi metafizica nu au, de astă dată, graniţe precise. Am văzut ceva mai sus că fizicii îi revenea cercetarea fiinţei în mişcare, în timp ce metafizica era studiul fiinţei ca fiinţă. Dar fizica nu va putea explica mişcarea din sînul naturii dacă nu va admite, în ultimă instanţă, un factor de mişcare, el însuşi nemişcat, al cărui studiu revine metafizicii[2]; iar aceasta din urmă nu poate, doar cu principiile ei veşnice şi nemişcate, să dea socoteală de substanţe, adică de existenţe individuale, şi, deci, se va lăsa pătrunsă de fizică. Într-adevăr, fizica e cea care dă existenţei individuale înţeles de substanţă. În Cartea I a tratatului său, urmărind să dea socoteală de „generări" şi „corupţii" — ţintă propriu-zisă a fizicii —, Aristotel aprobă interesul celor vechi pentru contrarii luate ca principiu, de exemplu caldul şi frigul, plinul şi golul etc.[3], dar precizează că, singure, contrariile nu ajung: e nevoie de un al treilea principiu, un subiect, ale cărui atribute să fie primele două. În cazul fizicii sale, principiile sînt: forma (care aici nu trebuie luată în înţeles metafizic ci doar, credem noi, calificativ), privaţiunea şi substanţa individuală. De exemplu substanţa e om, forma e cărturar,

---

[1] W. Schulze-Soelde, *Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles*, Tübingen, 1926, p. 1.

[2] Carteron, „Introducere", p. 17.

[3] *Fizica*, 188a ş. urm.

privaţiunea e necărturar. Prin aceste trei principii fizica poate da socoteală de lumea ei de fenomene.

Dar ce este substanţa individuală pînă la care ne ridică fizica? În lumea acesteia, era un subiect de schimbare, un subiect căruia i se putea atribui unele sau altele dintre contrarii.[1] Fizica nu cerceta subiectul în el însuşi, ci numai ca suport pentru mişcare, adică pentru generare şi corupţie. Totuşi e cu atît mai necesar de lămurit ce e substanţa individuală în ea însăşi cu cît ea trece, în aristotelism, drept unica formă de existenţă, manifestarea existenţei însăşi. Nu numai că ni se indică substanţa individuală drept singura existenţă reală dar, în unele locuri ale fizicii de pildă, e şi singura posibilă, reprezentînd ceea ce se opune în mod absolut nefiinţei. Într-un loc[2], definindu-se generarea drept schimbarea ce merge de la non-subiect la subiectul contradictoriu, se arată că o generare absolută înseamnă trecerea de la nefiinţa absolută la substanţă. Prin urmare substanţa e ceea ce se opune nefiinţei; ea este prin excelenţă fiinţă. Şi, ceva mai jos, lucrul e confirmat, cînd se spune că nu se poate găsi nici o fiinţă care să fie contrarie substanţei.

Am precizat astfel treptat că primat al fiinţei înseamnă punerea înainte a individualului, care nu se manifestă decît ca substanţă individuală. Ce este, acum, aceasta? Este un loc de intersecţie. E întîlnirea a două ordine deosebite, a două principii metafizice, principiul formei şi cel al materiei. Fiecare îşi are modul său. Modul formei e acţiunea, cel al materiei — pasivitatea. Dar, deşi esenţial şi funcţional deosebite, materia şi forma nu au o existenţă deosebită una de alta, şi ele nu sînt decît două feţe ale uneia şi aceleiaşi existenţe.

Teza este centrală în aristotelism, şi datorită ei se va căpăta nu numai înţelegerea individualului şi a raporturilor lui cu universalul — individualul *este* sub un unghi universalul însuşi, forma însăşi — dar şi explicaţia faptului că actul de cunoaştere, care priveşte către universal, se poate aplica la individual, ba numai la el. Materia şi forma sînt unul şi acelaşi lucru, proclamă hotărît filozoful[3], dar de o parte putere, de cealaltă act. Fiecare

---

[1] *Fizica*, 240a.
[2] *Ibid.*, 225a şi b.
[3] *Metafizica*, 1045b.

lucru, urmează el, e o unitate, ceea ce e în putere şi ceea ce e în act fiind feţele acestei unităţi. Aşadar, forma şi materia nu au nici un rost să stea deosebite, şi nici nu fiinţează deosebit, cu excepţia formei divine, cum vom vedea, care există dincolo de orice materie. Abia din consensul lor se naşte individul, care este, pe temeiul celor de mai sus, fiinţa însăşi în toată întinderea ei.[1]

Dacă totuşi, deşi nu există deosebiri, ele ar fi privite deosebit, materia s-ar înfăţişa ca desăvîrşită virtualitate, ca putinţă de a primi la nesfîrşit determinări. „Numesc materie", defineşte Aristotel, „ceea ce nu e fiinţă determinată decît în putere"[2]. Aceasta revine la a spune că numeşte materie ceea ce nu e determinat defel, ci doar determinabil. Şi ce este forma? E tocmai principiul complementar materiei, principiul determinării. Forma actualizează ceea ce este doar virtual în materie. Ea defineşte, conturează, însufleţeşte întreguri în cîmpul materiei. Forma pură şi materia absolut nedeterminată sînt aici capetele. Dar în timp ce materia nu este chemată la existenţă decît prin formă, Aristotel pare să admită că forma cea mai înaltă, νοῦς-ul divin, poate fiinţa doar prin sine.[3] Şi chiar dacă ar fi aşa, faptul că, în afară de ordinea divină, forma şi materia nu fac decît să se întregească, ar reieşi şi mai bine reliefat. Forma nu e altceva decît materia: e materia în act.[4]

Încredinţarea că o asemenea convieţuire dă singură socoteală de lumea reală îl făcea pe Aristotel să condamne teza Ideilor, pe care o înţelegea ca o afirmare a separaţiei universalului de concret, precum şi să îl aprobe pe Socrate[5], sub cuvînt că nu a separat individualul de universal. Dar numai doctrina sa, a puterii şi a actului, poate lămuri, socotea el, o asemenea convieţuire. Există, e adevărat, unele forme, cele ale lucrurilor artificiale, care nu se află decît în mintea meşteşugarului, cum se află de pildă forma casei în cugetul arhitectului. În ceea ce

---

[1] Aicher, *op. cit.*, p. 3.

[2] *Metafizica*, 1042a.

[3] Aicher, *op. cit.*, p. 14, explică aceasta prin tendinţa „realistă" a filozofului.

[4] G. Rodier, vol. II, *De anima*, „Notes", Paris, 1900, p. 178.

[5] *Metafizica*, 1051a, Rodier, *op. cit.*, vol. II, p. 540.

priveşte lucrurile „naturale“ însă, forma în act cere necontenit o materie în putere. Chiar matematicile au adesea nevoie să „actualizeze“, geometria de pildă fiind silită, pentru a demonstra, să facă unele construcţii. Totuşi, actul ca şi puterea nu sînt pe de-a-ntregul lămurite. Actul, de pildă, nu este definit: autorul spune despre el că e destul să îl prinzi prin analogie. „Actul“, spune el, „e ca fiinţa celui care clădeşte faţă de cea care posedă facultatea de a clădi“[1], ceea ce nu poate constitui o adevărată definiţie. Dar poate că greutatea de a defini şi concepe actul sau puterea vin tocmai din aceea că ele sînt sortite să fie modurile unei singure realităţi, feţele aceluiaşi fenomen. Tocmai în această solidaritate stă şi însemnătatea lor în cîmpul doctrinei aristotelice. Căci doar o formă împlîntată în materie putea face din aceasta o punte către forme, lămurind astfel sensurile mari ale doctrinei.

Cu deosebirea că, între formă şi materie, aspiraţia aristotelică înspre cauze, de pildă, se limpezeşte în rosturile ca şi în idealurile ei. Cauza formală, pe care o căuta — după gîndul nostru, cu precădere — doctrina peripatetică, era încărcată de înţelesuri pe care sîntem acum ispitiţi să le trecem asupra formei însăşi. Cauza formală era definiţia lucrului: ce altceva e forma, principiu de determinare în zonele materiei? Cauza era mai mult decît esenţă, era estime, principiu de existenţă; nu este acelaşi lucru forma însăşi? Cît despre faptul că prin cauza formală se actualiza un conţinut, adică acesta prindea contur în sînul fiinţei, este faptul esenţial al formei însăşi. Şi a fost poate mai potrivit decît orice să folosim cuvîntul estime, care nu reprezintă fiinţa actuală, dar este principiul de finanţare actuală; şi nu este esenţă, dar se defineşte ca esenţă: adică este întocmai forma.

Este instructiv însă de văzut ce devine fizica aristotelică, în lumina jocului dintre materie şi formă, haos şi determinare, virtualitate existenţială şi estime. Şi ea e o căutare a cauzei formale, de vreme ce orice ştiinţă tinde într-acolo. Numai că fizica nu cercetează formele pure, al căror studiu ţine de metafizică, şi nici formele goale, pe care matematicianul singur le va lua în considerare, ci formele actualizate în materie.[2] Tocmai de aceea, la

---

[1] *Metafizica*, 1086b.

[2] *Fizica*, 194a ş. urm.

studiul cauzei formale, care, după cum s-a mai amintit, poate într-un anumit sens concentra cauza motrice şi cea finală, fizica adaugă studiul cauzei materiale. Ea pare singura disciplină teoretică în care forma şi materia sînt tratate în acelaşi plan, în echilibrul lor substanţial. Dar atunci cineva ar putea susţine că fizica este centrul filozofiei aristotelice, iar nu metafizica. Pretenţia acesteia de a privi fiinţa ca fiinţă se îndepărtează îngrijorător de mult de caracterul substanţial rezervat fiinţei, purtînd către aspectul formal. Din punct de vedere al filozofiei aristotelice, acest exces are o singură îndreptăţire: faptul că retragerea, în lumea formelor, a actului fără echilibru de virtualitate, dezvăluie forma divină sau alte forme ca actualitate pură. Căci uneori[1] filozoful pare a susţine că tot ce e incoruptibil e şi în act, de pildă soarele şi cerul. Dar, dacă tendinţa lui Aristotel către incoruptibilitate poate fi subliniată alături de cea a oricărui spirit antic, cu precizarea că aristotelismul vede ordinea incoruptibilă în planul naturii astrale, spre deosebire de un Platon care o înţelegea doar ideal, ea nu introduce mai puţin un anumit dezechilibru în sistemul său. Dacă fizica este ştiinţa substanţei şi nu doar a mişcării, cum o definea filozoful, atunci ea este în primul rînd ştiinţa fiinţei[2], căci fiinţa nu e decît substanţă individuală. Metafizica, în pretenţia ei de a studia fiinţa ca fiinţă, urmăreşte mai degrabă determinarea principiilor şi modurilor fiinţei, şi anume formele, pe de o parte şi în primul rînd, şi materia pe de alta. Şi chiar dacă ea rămîne filozofie primă, nu face decît să slujească şi să întemeieze ştiinţa cea de seamă, care e fizica. S-ar putea spune, deci : matematica studiază forme fără existenţă; metafizica studiază principiile existenţei; abia fizica se aplică existenţei însăşi.[3] Împrejurarea

---

[1] *Ibid.*, 188a ş. urm.

[2] *Fizica* lui Aristotel e ceea ce am numi o metafizică (Ross, *Aristote*, trad. de Parodi, Payot, 1930, p. 220).

[3] Dacă se va stărui că fizica nu e decît ştiinţa mişcării, atunci s-ar putea arăta că ea are un rol central, deoarece mişcarea însăşi e privită de filozof drept „actul a ceea ce e în putere", aşadar are un caracter intermediar şi hotărîtor între putere şi act, care sînt modurile celor două mari principii, materia şi forma (v. 201a şi b). E adevărat că din textul acesta reiese că mişcarea nu e nici act nici putere, dar nu că e singura modalitate de intermediere. Totuşi ideea ar putea fi urmărită.

această e poate în măsură să explice însemnătatea ştiinţelor naturii la Aristotel, precum şi, în planul restrîns al epistemologiei, rolul de primă mînă al sensibilităţii în actul de cunoaştere.

Iată la ce răsturnare ne-ar duce considerarea dualităţii materie-formă în peripatetism. Răsturnarea aceasta ar putea fi totuşi excesivă, şi nu o susţinem pînă la capăt. Fizica nu priveşte categoria substanţei în ea însăşi, constată un Hamelin.[1] Atunci tot metafizica ar rămîne ştiinţa substanţei, deci ştiinţa centrală. Să nu întîrziem, în orice caz, asupra unei discuţii care e cel mult una de clasificare reală a ştiinţelor. Ni se cere doar, pentru înţelegerea doctrinei, să ţinem seama de perechea act-putere, ca de principiul statornic al individualizării. Dacă primatul existenţei ne silea să ne aţintim cu precădere privirile asupra individualului, acum ştim în ce constă natura acestuia — oriunde l-am situa, în fizică ori în metafizică — şi locul cărei întîlniri este el. Materia şi forma nu sînt numai principii de existenţă, ci principii ultime. Nici una nici alta nu pot fi generate. Altfel am merge la infinit, afirmă limpede filozoful.[2] Prin jocul dintre materie şi formă, filozofia cauzelor poate găsi, în sfîrşit, atît lumea asupra căreia să opereze cît şi termenul la care să se odihnească.

Iar abia acum deţinem temeiurile realismului aristotelic, în lumina căruia să poată fi lămurită atitudinea lui în problemele conştiinţei cunoscătoare. O asemenea chestiune nu se pune, fireşte, limpede şi pentru ea însăşi, aici, după cum nu se punea astfel nici la Platon. Dar la acesta din urmă temele conştiinţei cunoscătoare reveneau cu o surprinzătoare stăruinţă, aduse fiind în discuţie indirect, prin problemele de început ale platonismului; iar mai ales tema cea mare a lui „ceva nou" se ivea din plin, într-o amplă perspectivă sistematică. Aristotel trece departe de asemenea teme. Şi atunci cînd întîmplător le încrucişează, nu este aproape defel în spiritul lor. Istoricul conştiinţei cunoscătoare are cu atît mai mult de folosit de la el.

---

[1] *Op. cit.*, p. 393.

[2] *Metafizica*, 1069b-1070a. În 1033b se afirmă că nu există o generare a formei, ea nefiind supusă devenirii.

INTELECT PASIV ŞI INTELECT ACTUALIZATOR

Este de la sine înţeles că o filozofie care ţine în aşa mare măsură de cea a naturii, îşi reprezintă rolul spiritului drept unul dintre cele subordonate. Ca existenţă, în primul rînd, spiritul nu va putea scăpa destinului de a fi una într-un anumit sens naturală: adică de a fi localizat în sînul fiinţei, figurînd pe o treaptă în ierarhia acesteia. Ca funcţie, în al doilea rînd, spiritul nu va putea ocoli jocul materie-formă, ce reprezintă legea de existenţă de-a lungul întregii realităţi. Aşadar, realitate el însuşi, pe de o parte, realitate supusă mecanismului acţiune-pasivitate, pe de alta; iată dintru început ce aspect va lua spiritul, în filozofia lui Aristotel. Ideea unei conştiinţe străine de lumea naturii, care fie o reproduce, fie o dublează, fie o nesocoteşte, fie o creează — în sens ideal — pe aceasta, nu se întîlneşte la el. Spiritul omenesc nu comportă nici un fel de autonomie, nici ca lucru şi nici ca rol. El este şi face ceea ce sînt şi fac toate cele ale firii.

Pentru doctrina aceasta, pe care o poţi presimţi peste tot, amănuntele şi dezvoltările se vor întîlni negreşit în tratatul cunoscut sub titlul latinesc: *De anima.* O cercetare atentă a tezelor cuprinse în el este de neocolit. Se poate, de altfel, ca studiul tratatului să lase în urmă-i nelămuriri mai numeroase chiar decît dezlegările. Dar e sigur că măcar spiritul aristotelismului va ieşi mai deplin în lumină, o dată cu cercetarea lui *De anima.*

Sufletul, începe Aristotel, este principiul fiinţelor vii. Să căutăm a-i afla, prin urmare, esenţa, şi apoi proprietăţile. În termeni mai precişi[1], autorul urmăreşte să determine dacă sufletul e formă substanţială şi substanţă, ori dacă e doar calitate, cantitate sau altă categorie; dacă e în putere sau în act; divizibil sau nu; dacă toate sufletele sînt de aceeaşi speţă ş.a.m.d. Dar în prealabil, potrivit obiceiului său, filozoful va aminti părerile înaintaşilor în legătură cu chestiunea sufletului. Tezele lor pot fi lesne combătute, căci ei definesc sufletul fie prin mişcare, fie prin senzaţie, fie prin incorporeitate. O afirmaţie, de asemenea

---

[1] *De anima*, 402a şi b.

şubredă, e a celor care consideră sufletul alcătuit din elemente — de pildă Empedocle şi Platon în *Timaios* — pe baza cărora, singure, putem cunoaşte lucrurile; de pildă că prin pămînt vedem pămîntul, prin apă — apa, şi, în genere, prin asemănător asemănătorul.[1] Dar afirmaţia că sufletul e alcătuit din elemente spre a simţi şi cunoaşte, poate fi oricînd înlăturată de observaţia că prin ele nu am putea cunoaşte compuşii; sau am cunoaşte un element şi am ignora pe toate celelalte; astfel încît chestiunea sufletului trebuie neluată de la început, ca şi cum nu s-ar fi afirmat nimic.

Unde întîlnim sufletul? La unele din corpurile naturale, ca formă a lor — e răspunsul.[2] Într-adevăr, printre corpurile naturale există unele care au viaţă; sufletul este tocmai forma unui corp natural ce are viaţa în putere. Aşadar, sufletul este pur şi simplu actul corpului, quiditatea acestuia. El este, va spune autorul ceva mai departe, şi principiu de mişcare pentru corp; şi scop, faţă de care corpul nu e decît un instrument şi formă esenţială. De unde reiese că e firesc ca sufletul să nu existe fără de corp, deşi nu e corp. Şi nici nu i se potriveşte, pe de altă parte, orice fel de corp; căci „nu orice lucru poate sluji de receptacol altuia", ceea ce revine la a spune că actul fiecărui lucru trebuie să se producă în ceea ce este acel lucru în putere. Numai o anumită materie se poate „actualiza" prin suflet. Dar dacă sufletul este, după cum se arată de la început, un principiu de viaţă, el trebuie să fie totodată principiul definitoriu al feluritelor tipuri de viaţă. De pildă, un aspect al vieţii îl dă nutriţia, un altul sensibilitatea, un al treilea viaţa intelectuală, un altul, în sfîrşit, mişcarea; sufletul va fi deci înţeles rînd pe rînd prin facultatea nutritivă, cea sensitivă, cea dianoetică, cea de mişcare. Cum

---

[1] E zadarnic de reamintit ce puţin platoniciană e teza aceasta. Aristotel nu e un istoric prea scrupulos. Rodier (*Traité de l'âme*, Paris, 1900, vol. II, p. 38) scrie: „Faptul că asemănătorul e cunoscut prin asemănător nu era acceptat de Platon întocmai cum voia Aristotel, care întotdeauna atribuie altora rezultatul propriilor sale deducţii". În ce absurdităţi se cădea cu materialismul, se poate constata din teza că intelectul ar fi o mărime (*Ibid.*, p. 103). Dar dacă el gîndeşte prin contact, e vorba de contactul unui singur punct sau al întregului?

[2] *De anima*, 412a ş. urm.

fiecare facultate dă, prin ea însăşi, mărturie de prezenţa sufletului, s-ar putea spune că sînt tot atîtea „suflete" cîte facultăţi. Unele fiinţe au toate sufletele, altele nu au decît pe cele elementare. De pildă plantele nu au decît sufletul nutritiv. În schimb fiinţele înzestrate cu raţionament, adică posesoare ale unui suflet superior, le au pe toate cele inferioare, omul avînd atît pe cel nutritiv cît şi pe cel senzitiv. Tocmai aceasta ne permite să facem o ierarhie între suflete. Căci există, scrie filozoful[1], o rînduială a tipurilor de suflete, rînduială care e tocmai obiectul cercetărilor ce întreprinde.

Înainte de a urma firul cercetării lui Aristotel, este locul să punem în lumină aspectul general ce capătă de la început teoria sufletului în filozofia sa. Putem lăsa, deocamdată, de o parte chestiunea rolului activ al sufletului prin raport cu pasivitatea corpului. Asupra dualităţii formă-materie, filozoful va reveni cu noi precizări mai tîrziu. În schimb ierarhizarea sufletelor ne pare desăvîrşit caracterizatoare pentru atitudinea sa naturalistă. Căci naturalismul nu e o simplă doctrină: să inserezi ceva în ordinea naturii — lucru pe care, de altfel, Aristotel îl face din plin în ceea ce priveşte sufletul. Este şi o atitudine, adică un fel descriptiv şi clasificator de a privi un grup de fenomene.[2] Felul cum înţelege el să ierarhizeze sufletele nu mai lasă nici o îndoială asupra caracterului de „necesitate naturală" sub care fiinţează ele. Atitudinea naturalistă îndeamnă de la început la suprimarea oricărei autonomii, osîndind sufletele la o precisă localizare în clase.

Este, acum, o întrebare larg dezbătută de comentatori: dacă ierarhia aceasta trebuie înţeleasă ca una de suflete sau ca una de simple facultăţi sufleteşti. Un comentator contemporan a apărat cu deosebită vigoare pe Aristotel de acuzarea că ar îngădui vieţii sufleteşti să se îmbucătăţească în suflete. E vorba de Marcel de Corte care, în opera amintită mai sus[3], acuză pe Platon că ar divide sufletul în compartimente, în timp ce Aristotel ar încerca

---

[1] *Ibid.*, 415a.

[2] S-a putut concepe chiar un naturalism matematic, ca descriere şi rînduire a unor grupe de „realităţi". Opus descriptivului e deductivul. Kant, de pildă, nu face descrierea categoriilor, ci deducţia transcendentală a lor.

[3] *Op. cit.*, p. 32.

să salveze atît unitatea cît şi multiplicitatea sufletului. Aristotel, ni se spune ceva mai jos, respinge orice concepţie aritmetică, prin însumarea facultăţilor ori sufletelor, fiind partizanul unităţii formale a vieţii sufleteşti. Între părţi nu există decît o deosebire logică, nu una reală. Altfel, spune comentatorul, filozoful nu ar mai fi putut susţine „invisceraţia" inteligibilului în sensibil. Acelaşi punct de vedere îl apără şi Rodier[1], ca şi Gomperz sau Ross.

Autoritatea comentatorilor acestora atîrnă greu. Totuşi cititorul lui Aristotel nu se poate împiedica să constate că, dacă sufletele nu au existenţă distinctă şi localizare precisă, ele nu sînt mai puţin moduri de existenţă. Înţelegerea funcţională este străină filozofului antic, care preferă, fără putinţă de tăgadă, pe cea substanţială. Chiar cînd îl apără, interpreţii săi se văd siliţi a recunoaşte aceasta. De pildă Marcel de Corte scrie despre facultatea intelectuală: νοῦς-ul e cu adevărat forma specifică, în el înrădăcinîndu-se, cel puţin pentru viaţa de aici, celelalte facultăţi, asupra cărora el are primat ontologic.[2] Ce poate însemna acest primat ontologic, decît recunoaşterea perspectivei substanţiale în care se aşază Aristotel? Poate că sufletele nu sînt concepute, în doctrina sa, ca existenţe deosebite, deşi sufletul nutritiv există, la plante, independent de celelalte. Dar ele sînt privite ca trepte ale existenţei. Chiar în cazul facultăţii intelectuale, Aristotel se închipuie în faţa unui obiect natural. Acelaşi comentator aminteşte[3]: „în timp ce pentru filozofia modernă inteligenţa e o problemă, pentru cea antică era o realitate, căreia nu aveai decît să îi explici mecanismul". E tot ce ţineam a dovedi, în cazul lui Aristotel.

După ce stabileşte, aşadar, în chip naturalist firea felurită a sufletelor sau, dacă se preferă, a facultăţilor sufleteşti, filozoful poate porni la cercetarea fiecăreia în parte. În urmărirea facultăţii

---

[1] Trad. cit., vol. II, p. 529. La Hamelin (*op. cit.*, p. 375), sufletele sînt grade ale aceleiaşi ierarhii. În schimb W.D. Ross (*Aristote*, p. 188) arată că, deşi se slujeşte şi de expresia tradiţională de „părţi" ale sufletului, Aristotel preferă cuvîntul de facultăţi. Gomperz (vol. III, p. 124) afirmă că sufletele substanţiale ale lui Platon, separate la propriu şi legate de diferite părţi ale corpului, sînt necunoscute lui Aristotel.

[2] *Op. cit.*, p. 35.

[3] *Op. cit.*, p. 25.

dianoetice, care ne interesează cu precădere, sînt de amintit caracterele sufletului nutritiv şi proprietăţile celui senzitiv. Sufletul nutritiv reprezintă facultatea în stare de a conserva calitativ fiinţa, aşa cum este ea. Funcţiile sale sînt generarea şi hrănirea. În ce priveşte fenomenul nutriţiei în sine, autorul făgăduieşte să îl analizeze în tratate speciale. În lumea senzaţiei, lucrurile vor lua, negreşit, altă înfăţişare. În general, senzaţia e înţeleasă fie în act, fie în putere, aşa cum va fi înţeleasă mai tîrziu ştiinţa, de pildă. Dar de pe acum e bine să se reţină deosebirea că, în timp ce ştiinţa cuprinde universalul, senzaţia e îngrădită în individual. Materialul de universalitate al ştiinţei zace, într-un anumit sens, în sufletul însuşi.[1] „De aceea atîrnă de subiect, ca să se dăruiască atunci cînd vrea intelectului, dar nu atîrnă de el să şi simtă“. Pentru exerciţiul senzaţiei e nevoie de sensibil, care poate fi sau propriu fiecărui simţ în parte (de ex. culoarea pentru văz) sau un „sensibil comun“, precum mişcarea, repausul, numărul, figura, mărimea.[2] Iar dacă se caută o definiţie mai cuprinzătoare pentru sensibilitate, se poate spune despre ea că e cea care primeşte formele sensibile, dar fără materie — aşa cum primeşte ceara sigiliul fără să ia şi fierul.[3] Dacă plantele nu simt, e tocmai fiindcă nu au un astfel de „principiu“ în stare să primească formele sensibile. De aceea ele pătimesc, fiind sortite să nu primească forma decît o dată cu materia.

În linii mari, prin urmare, senzaţia ar părea să aibă mai degrabă un rol pasiv, constituind şi la Aristotel factorul acela de receptivitate descris de cele mai dese ori de filozofi. Rolul ei activ, despre care autorul ne aminteşte şi care ar fi cu atît mai legitimat cu cît sufletul în întregul său este „act“, nu se bucură de o descriere explicită. Şi tot aşa de nelămurit pare, la început, şi intelectul. Prin natura sa, ni se spune[4], el nu poate fi decît în

---

[1] *De anima*, 417b.

[2] De aici vor ieşi unele „categorii“. Despre simţul comun Marcel de Corte scrie că reprezintă o funcţie activă de obiectivare a percepţiei (*op. cit.*, p. 162).

[3] *De anima*, 424a.

[4] *Op. cit.*, 429a.

putere. Impasibilitatea sa, însă, nu poate fi identificată cu cea a sensibilității; căci această din urmă facultate, după ce a perceput un fenomen puternic manifestat (un sunet tare, de pildă), nu mai e în stare să perceapă unul slab, pe cînd intelectul e cu atît mai bine înzestrat cu cît a fost deprins cu lucruri mai tari. Cea mai potrivită comparație este, în cazul intelectului, cea cu o tăbliță pe care nu stă scris cu desăvîrșire nimic. Intelectul ca atare ar părea dominat de o pasivitate desăvîrșită, corespunzătoare, deși nu identică celei a sensibilității.

Dar aici intră în joc teza cea mare a epistemologiei aristotelice, teză care era sortită unei destul de trainice cariere. Deosebirea dintre o ordine materială și una formală, dintre modul pasivității și cel al acțiunii — deosebire care părea cînd să despartă funcțional sufletul de corp, cînd să le pună pe amîndouă sub mecanismul aceleiași pasivități —, se regăsește acum din plin și limpede în sînul intelectului însuși, unde determină două zone precise. De o parte este zona virtualității de cunoaștere; de cealaltă — zona actualității ei. După obiectul său de a substanțializa — cel puțin în termeni dacă nu și în fond —, Aristotel va vorbi îndată nu numai despre două funcții intelectuale deosebite, ci de două intelecturi deosebite, unul virtual iar altul actualizator. Există un intelect, spune autorul[1], cel virtual, care devine totul; un altul care înfăptuiește, actualizează totul. Intelectul pasiv este, ca materia, o zonă nedeterminată, unde numai o altă intervenție va aduce determinări. Nu orice suflet, ni se spusese puțin mai înainte, este „locul ideilor", ci doar cel noetic; iar ideile nu sînt acolo în act, ci în putere. De unde reiese că există zone sufletești unde, fără să fie nimic în act, se găsește totuși un material nedeterminat, suficient de cuprinzător spre a a putea deveni totul. Intelectul pasiv, cu cîmpurile sale noetice, așteaptă necontenit să fie trezit la viață. Va fi rolul intelectului activ să îl însuflețească. Așa cum lumina preface culorile virtuale în culori cu adevărat în act, intelectul activ aduce la înfăptuire putința spiritului de a deveni în mod ideal toate lucrurile. Iar pentru că ceea ce activează posedă o demnitate superioară față de ceea ce îndură acțiunea, intelectul în act e de altă esență decît cel în putere.

---

[1] *Op. cit.*, 430a.

Comentatorii doritori să păstreze cît mai mult din peripatetism au încercat şi aici să arate că nu e vorba de o opoziţie reală şi substanţială în sînul vieţii sufleteşti, ci doar de una „operativă". Aşa susţine Marcel de Corte, apărînd ideea de unitate a intelectului în aristotelism. Intelectul posibil, scrie el[1], e numele ce îl primeşte facultatea intelectuală atunci cînd se află în faţa unui inteligibil în putere pe care e în măsură să îl „devină" în act; intelect agent e numele aceleiaşi facultăţi cînd suprimă virtualitatea inteligibilului, spre a-l preface în act. Spre deosebire de interpretarea unui Averroes, care face din intelectul agent nu numai o existenţă deosebită de cea a intelectului posibil, dar una nepieritoare şi unică pentru toate conştiinţele cunoscătoare, comentatorul contemporan, care acuză[2] pe mai toţi istoricii lui Aristotel, cu excepţia lui Toma din Aquino, de un averroism inconştient, stăruie să arate că problema unităţii intelectului nu este substanţială, cum voia comentatorul arab, ci funcţională. Dar atunci, dacă un intelect nu se deosebeşte de altul, cum pot lucra ele unul asupra altuia? Acţiunea aceasta „de neconceput"[3] a intelectului asupră-şi nu poate însemna decît că intelectul agent lucrează asupra inteligibilelor în putere, iar nicidecum asupra intelectului posibil, cum lasă să se creadă mai toţi comentatorii. Cele două sînt de fapt una şi aceeaşi realitate sufletească, în exerciţiile ei diferite. Dar interpretarea aceasta nu ne pare îndreptăţită decît într-un sens: dacă se respectă pînă la capăt analogia cu mecanismul materie-formă. Realitatea noetică e una, numai aşa cum realitatea substanţială e una: prin actualizarea unei materii, prin determinarea cu o formă a unui cîmp pînă atunci nedeterminat. Intelectul actualizator şi cel virtual sînt deci două lucruri deosebite, cel puţin în înţelesul în care materia şi forma sînt deosebite, deşi solidare una cu cealaltă.

Dacă intelectul actualizator este sau nu veşnic, aşa cum pare a reieşi uneori din afirmaţiile lui Aristotel, e un lucru mai puţin vrednic de interes — în ciuda polemicii istorice la care avea să îndrume Averroes — decît sublinierea rolului însuşi al acestui

---

[1] *Op. cit.*, p. 47.
[2] *Op. cit.*, p. 2.
[3] *Op. cit.*, pp. 45-46.

intelect. Cel mult dezbaterea asupra nemuririi sale ar fi accentuat mai bine aplecarea filozofului către ipostazarea realităţilor sufleteşti, descrise de el în spiritul naturalist despre care era vorba. Dar rolul intelectualităţii active e de subliniat, în măsura în care ea singură transformă ştiinţa în putere, din sînul unei conştiinţe individuale, în ştiinţă actuală, deţinătoare de fiinţă. În individ, ştiinţa în putere e, cronologic, anterioară celei în act[1]; în mod absolut însă, lucrul nu mai poate fi susţinut. Dimpotrivă, dacă obiectul e cel care precede, ştiinţa în act e cea care ar trebui socotită anterioară, întrucît ea este identică obiectului. Prin actualizare, se întîmplă procesul acela curios — pe care îl va dezvolta cu atîta stăruinţă Toma din Aquino mai tîrziu — de prefacere a sufletului în orice altceva. Sufletul este, într-un sens, toate lucrurile.[2] Căci, urmează filozoful, ele sînt sau nişte sensibile, sau inteligibile, ştiinţa fiind identică inteligibilelor, senzaţia — sensibilelor. Dacă piatra însăşi nu se află în suflet, se află în schimb forma ei. Pe calea aceasta formală, dar ontologic formală (căci forma pietrii e ceva în ordinea realităţii), epistemologia aristotelică recucereşte fiinţa. Sufletul este, în mod virtual, o dată cu toată cealaltă lume existentă. Intelectul activ va ridica participaţia aceasta ideală la rangul unei deveniri efective. Prin intelect, fiinţa sufletului se îneacă în fiinţa totală, regăsind-o.[3]

Doctrina aristotelică a sufletelor, aşa cum reiese din tratatul analizat, se întregeşte prin menţionarea aspectului motrice al sufletului. Ceea ce îl pune în mişcare este aspiraţia către un anumit scop. Într-un sens, tot de un soi de intelect este vorba, dar de unul practic[4], deosebit de cel teoretic, tocmai prin faptul că e însufleţit de un scop, cu alte cuvinte prin faptul că manifestă o înclinare pentru ceea ce e vrednic de dorit. Aşadar, s-ar putea spune că spiritul se mişcă prin facultatea de a dori. Iar celor trei suflete înfăţişate în analiza de mai sus, li s-ar putea adăuga un al patrulea, sufletul doritor.

---

[1] *De anima*, 431a; Rodier, trad. cit., vol. II, p. 466.

[2] *Ibid.*, 431b.

[3] Negreşit, aceasta are loc în cazul intelectului omenesc. Intelectul divin, în schimb, nu se gîndeşte decît pe sine, căci el e tot ce se află mai desăvîrşit. „Cînd nu există materie", spune filozoful, „lucrul gîndit şi inteligenţa sînt identice."

[4] *De anima*, 433a.

Astfel se încheie şi echilibrează doctrina sufletelor, în *De anima*. Departe de a se fi limpezit, faptul vieţii intelectuale a ridicat noi şi grele nedumeriri. Înţelesul metafizic, de participare la fiinţă, pe care îl capătă conştiinţa cunoscătoare, o încarcă în aparenţă cu o anumită demnitate, dar îi răpeşte pe de altă parte orice autonomie şi îngreunează peste măsură exerciţiul ei. E nevoie de o intervenţie oarecum străină vieţii sufleteşti, o intervenţie de esenţă divină poate[1], spre a se ivi cea mai neînsemnată licărire de cunoaştere intelectuală. Însă a concentra toate greutăţile în jurul tezei celor două tipuri de intelect — cum e de conceput aşa ceva? Ce se cîştigă dacă în loc de un intelect avem de lămurit două? Nu face aici Aristotel la fel ca Platon, pe care îl ironiza — pe nedrept de altfel —, că, spre a explica lucrurile reale, le dublează cu altele ideale? Căci oricît s-ar spune despre unul dintre tipuri că e în act şi celălalt în putere, ele neinteresînd deci decît în întovărăşirea lor, rămîne un fapt că cel puţin intelectul actualizator poate vieţui dincolo de rostul lor comun. Şi apoi, intelectul actualizator e sau o simplă funcţie de însufleţire, sau o repetare a celui virtual: căci un lucru în putere — explică unul dintre cei mai valoroşi comentatori aristotelici[2] — nu poate fi actualizat decît de către ceea ce posedă dinainte formă; ca atare, dacă intelectul virtual se va identifica, în actul cunoaşterii, cu forma obiectului inteligibil, el repetă ceea ce face intelectul activ, neîncetat identic cu formele. Ultimul e mai mult decît lumina care actualizează culorile: ar fi lumina în acelaşi timp colorantă. Iar greutăţile nu se curmă aici. Rodier le relevă în acelaşi loc, semnalînd nehotărîrea lui Aristotel cu privire la unele puncte şi întrebîndu-se: în definitiv inteligibilul face intelectul, ori intelectul face inteligibilul? Şi încă ceva, adaugă el: dacă intelectul activ e însuşi Dumnezeu, după cum se pare, în ce chip oare se întovărăşeşte el substanţei individuale, care nu e posibilă fără materie?

Chestiunea celor două tipuri de intelect a făcut obiectul a numeroase interpretări. Ultimul dintre interpreţii pe care îi

---

[1] „Aristotel ar fi fost fără îndoială îndeajuns de dispus să admită identitatea intelectului actualizator cu gîndirea divină" (Rodier, vol. II, p. 464).

[2] Rodier, vol. II, pp. 28 şi 461.

folosim face cîteva precizări vrednice de amintit. În timp ce, pentru majoritatea interpreţilor, cele două tipuri de intelect corespund lui νοῦς παθητικός şi νοῦς ποιετικός, Marcel de Corte arată că νοῦς παθητικός nu e totuna cu intelectul posibil.[1] Aristotel de altfel — subliniază el ceva mai jos — nu foloseşte întotdeauna expresiile de intelect actualizator şi intelect virtual, ci adesea trebuie să fixăm înţelesul lor doar după text. La ce ar corespunde νοῦς παθητικός? La ansamblul de funcţiuni mergînd de la senzaţie pînă la facultăţile intelectuale şi trecînd prin memorie şi imaginaţie, toate implicînd asocierea cu organele corporale. De aceea, intelectul de care e vorba piere o dată cu corpul. Dar, oricum ar sta lucrurile cu tipurile de intelect aristotelice şi cît de aproximativă ar fi denumirea lor în comentariile istoricilor, e un fapt asupra căruia interpretările se potrivesc toate, şi anume că intelectul virtual reprezintă momentul corespunzător materiei şi cel actualizator — momentul formal. Iar aceasta înseamnă că, după Aristotel, problema cunoaşterii nu are altă dezlegare decît cea a fiinţei, unde iarăşi materia şi forma dădeau cheia lucrurilor. Iată, dincolo de greutăţile doctrinei, spiritul ei. Sîntem deci în drept să spunem, împreună cu unii comentatori[2], că dificultăţile νοῦς-ului aristotelic nu sînt inerente lui ci dezlegării generale, prin dualitatea formă-materie, propusă de aristotelism. Natura conştiinţei este solidară cu natura existenţei. Conştiinţa cunoscătoare este, ca atare, locul de întîlnire a două principii, preexistente cel puţin logic exerciţiului ei. Pentru a-i înţelege natura, nu te poţi ridica mai departe decît principiile acestea. Pentru a-i înţelege mecanismul, nu vei avea altceva de făcut decît să cobori de la ele.

CUNOAŞTEREA ÎN ARISTOTELISM

Ajungem în chipul acesta la înţelegerea faptului cunoaşterii, potrivit cu presupoziţiile doctrinei aristotelice. Natura conştiinţei cunoscătoare ne va lămuri, în măsura în care am reuşit să o

---

[1] *Op. cit.*, p. 51, nota 2.

[2] Aicher, *op. cit.*, p. 17. În acelaşi loc se află şi un scurt istoric al interpretării celor două tipuri de intelect.

limpezim pe ea însăşi, mecanismul cunoaşterii. O filozofie care se caută atît de puţin dar se defineşte atît de mult, cum e cea peripatetică, nu ne poate aduce, în sectorul acesta, lucruri neaşteptate. Precizările pe care le căpătăm însă vor descrie mai bine acel tip de realism, în urmărirea căruia, dacă nu avem prea multe de cîştigat de-a dreptul cu privire la temele conştiinţei cunoscătoare, vom surprinde felul cum nu trebuie puse şi dezlegate ele.

Existenţa avea, potrivit literei şi spiritului aristotelismului, o constrîngere: era numai individuală. Cunoaşterea are şi ea una: poartă doar asupra universalului. La prima vedere, faptul ar fi de natură să facă imposibilă o filozofie a fiinţei: căci dacă prin cunoaştere nu se capătă decît universalul, cum mai poate fi regăsită fiinţa?[1] Dar tocmai aici se învederează folosul, pentru cunoaştere, al dualităţii formă-materie, iar folosul e atît de real încît eşti ispitit să te întrebi dacă nu cumva Aristotel a ajuns la această dualitate prin problema cunoaşterii iar nu prin cercetarea devenirii, a schimbării, cum socotesc unii comentatori.

Un cititor superficial al lui Aristotel ar putea afirma că efortul cunoaşterii către general este excesiv, întrucît, dacă filozoful nu voia decît să regăsească fiinţa, care e individualizată, el se putea mulţumi cu sensibilitatea, care, după cum s-a văzut din *De anima*, dă tocmai cunoaşterea individualului. Dar abia dacă mai e nevoie să precizăm că între individualitatea empirică, particularul acela accidental pe care îl dă senzaţiei experienţa, şi individualitatea reală — fizică ori metafizică —, reprezentantul cel mai autorizat al fiinţei, stă deosebirea că prima nu e decît materia cunoaşterii, pe cînd ultima, ca fiinţă însăşi, e idealul ei. De aceea, ori de cîte ori are prilejul, Aristotel accentuează caracterul de universalitate pe care îl posedă cunoaşterea intelectuală, cea noetică, astfel încît ea singură să poată îndruma spiritul de la caz particular la lege sau — fiindcă legea nu are aici caracterul obişnuit, funcţional — de la experienţă la cauza formală, de la atribut la substanţă. În această privinţă, mai bine decît oriunde se rosteşte filozoful în *Analiticele secunde*[2], unde, comparînd cunoaşterea

---

[1] Aicher, *op. cit.*, p. 11.
[2] Cap. 24.

particularului cu cea a universalului, arată că ultima este mai de preţ, căci închide în ea temeiul pentru cea particulară; este neschimbătoare; stă mai aproape de primele principii; şi e mai puţin mijlocită de altceva.

O asemenea tendinţă către universal, către „principiu", nu este mai mult a lui Aristotel decît a marilor filozofi din Antichitate; el însuşi arată, în capitolele istorice din lucrările sale, că înaintaşii se străduiseră a se ridica pînă la cauze, necercetînd însă decît pe unele din ele, şi în special cauza materială. La Platon, de pildă, urmărirea universalului ca atare era indiscutabilă. Am văzut ce exclusiv se îndreaptă conştiinţa cunoscătoare, în filozofia sa, numai către ceea ce e universal, privit ca veşnic şi neschimbător. Şi de aceea, comentatorii arată, poate pe bună dreptate, că Aristotel deţine de la Platon convingerea că numai neschimbătorul poate fi obiect de cunoaştere. Nu ar fi fost de aşteptat, atunci, să ia de la Platon şi metoda de atingere a zonelor veşnice, anume reminiscenţa? Însă Aristotel respinge reminiscenţa şi orice soi de idei înnăscute. E drept că, pentru a învăţa, şi el recunoaşte că e nevoie să ştii dinainte ceva.[1] Dar ceea ce deţii nu sînt cunoştinţele înseşi pe care rîvneşti să le capeţi — altfel de ce le-ai mai căuta? —, ci principiile cele mai înalte, de nedovedit, dar mai cunoscute decît orice altceva, principii garantate de însăşi existenţa raţiunii noastre.[2] Iar nici măcar aceste principii nu pot fi privite drept înnăscute, înnăscutul reprezentînd doar o cunoştinţă despre care nu ai cunoştinţă, lucru cu neputinţă de întîlnit.[3]

Cu prilejul acesta, al ideilor înnăscute, filozoful face o afirmaţie care ar putea fi semnificativă, dacă sistemul ar îngădui cu adevărat — ceea ce nu pare — ca ea să aibă oarecare însemnătate. Principiile supreme nu pot fi învăţate, ni se spune, căci tocmai prin ele se învaţă totul. Aşadar, conştiinţa cunoscătoare ar avea un rol cu adevărat activ în configurarea ştiinţifică a lumii. Ea,

---

[1] *Analitice secunde*, cap. 1.

[2] *Ibid.*, cap. 3.

[3] *Ibid.*, cap. 19; Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929, pp. 128–129. Spiritul nu e o *tabula rasa* la Aristotel, ci deţine facultatea de a cunoaşte esenţele, ce se traduce prin prezenţa în el a primelor inteligibile.

deţinătoare a principiilor celor mai înalte, ar face din ele temelia lumii cunoscute. Prin ele devine totul cu putinţă. Raţiunea e faţă de ştiinţe cum sînt acestea faţă de lucrurile particulare. Aşa cum le cuprind şi fac posibile ştiinţele pe cele din urmă, la fel face cu putinţă raţiunea pe cele dintîi. Nu e o trăsătură îndestulătoare spre a face din aristotelism o filozofie a spiritului în locul uneia a naturii?

Dar aristotelismul singur se refuză misiunii acesteia. Nu întemeierea cunoştinţelor, nu facerea lor cu putinţă îl interesează[1], ci, am arătat-o, regăsirea fiinţei. Tocmai de aceea conştiinţa cunoscătoare e îndreptată către universal, către neschimbător, către formă: aceasta din urmă reprezintă, în felul ei, un principiu al fiinţei însăşi. Forma, s-a observat cu adîncime[2], reprezintă la Aristotel deopotrivă un principiu al fiinţei şi unul al cunoaşterii. Ca principiu al fiinţei avea, alături de sine, un altul: materia; ca principiu al cunoaşterii, forma este urmărită pentru ea însăşi. Aceasta nu înseamnă că trebuie să se urmărească de preferinţă formele goale; matematicile, care fac doar aceasta, sînt nesocotite de Aristotel, el mirîndu-se chiar[3] că alţi filozofi le dau atîta însemnătate încît tind să facă din ele întreaga filozofie. Dar cercetarea concretului experienţei este vrednică de întreprins tocmai pentru că în materia realului este in-format universalul. Dacă, după cum am văzut, universalul nu are existenţă decît în lucruri, este firesc ca ele să deştepte interesul constant al filozofului. Astfel se face că, deşi încă o epistemologie a neschimbătorului şi veşnicului, aristotelismul s-a putut apropia de concret.

Reabilitarea sensibilităţii şi, o dată cu ea, sporirea interesului pentru natură în sensul obişnuit al cuvîntului, îşi au preţul lor în istoria filozofiei[4], preţ cu atît mai ridicat cu cît se ştie că Platon se îndepărtase de natură, de tot ce e generat şi corupti-

---

[1] Aristotel nu deosebeşte punctul de vedere *erkenntniskritisch* de cel *psychologischgenetisch* (Siebeck, *op. cit.*, p. 77).

[2] Aicher, *op. cit.*, p. 21 şi Schultze-Soelde, *op. cit.*, p. 13. *Eidos*-ul aristotelic face puntea între subiect şi obiect.

[3] *Metafizica*, 992a.

[4] Cohen (*Kants Theorie der Erfahrung*, p. 16) e cel care subliniază întoarcerea meritorie a lui Aristotel către sensibilitate, de care Platon fusese îndepărtat din necesităţi etice, şi, în primul rînd, prin Ideea de bine.

bil, cu o străşnicie pe care spiritul ştiinţific de mai tîrziu nu putea decît să o regrete. Dar interesul lui Aristotel pentru lumea sensibilă nu trebuie să amăgească: el căuta acolo pur şi simplu speciile şi genurile, al căror catalog urma să îi dea schema ştiinţelor naturii. Iar conceptele speţelor şi genurilor erau cu mult altceva decît conceptele ştiinţifice: erau determinări în sine. Dacă se scoteau prin abstracţiune din sensibil, iar abstracţiunea reuşea, era pentru că preexistau cunoaşterii, care nu izbutea decît să le regăsească.[1] Cum subliniază acelaşi comentator, ştiinţa ce se atingea era deci una de concepte fixe, ridicată fiind la un plan unde imuabilitatea era de la sine înţeleasă. Se căpăta, în intenţie cel puţin, ceea ce am numit mai sus estimea lucrurilor[2] — şi era cu neputinţă să se năzuiască la mai mult sau la altceva. Tot ce se putea era să se coboare de la estime la cazul particular şi să se subsumeze aceleia toate cazurile, după teoria silogismului, înfăptuindu-se astfel ştiinţa ideală de tip aristotelic, cea deductivă.

Este de prisos, dată fiind larga cunoaştere a lucrurilor acestora, să întîrziem asupra caracterului logicii lui Aristotel de a fi deductivă. Mai vrednic de interes e caracterul celălalt, contraparte a primului, de a fi o logică abstractivă. Acest caracter a prilejuit, într-un anumit sens, după Aristotel, o concepţie clasică, aceea că lumea noţiunilor se atinge prin ridicare treptată, abstragătoare, din lumea sensibilă. Dar tocmai prin alăturarea spiritului ştiinţific de azi — cel de nivel comun — cu spiritul aristotelic, îl vom limpezi pe acesta din urmă. Căci dacă atît logica lui Aristotel cît şi logica noastră elementară de azi sînt abstractive, ele nu o fac în acelaşi înţeles. A pus-o limpede în lumină Ernst Cassirer.[3] Logica aristotelică, spune el, este ima-

---

[1] J.H. v. Kirchmann, „Vorwort“ la trad. *Analitice secunde*, Leipzig, 1877, pp. VIII—IX, scrie: *„Nicht das Denken des Menschen bildet, durch Vergleichen und Trennen des Wahrgenommenen, die Begriffe der Gattungen und Arten... sondern diese Begriffe sind nach Aristoteles schon vor allem Denken des Menschen vorhanden und bilden das ewige und notwendige* Wesen *der zu ihnen gehörenden einzelnen Dinge“*.

[2] Cine nu e convins de folosul expresiei estime e rugat să încerce a aplica aici: fiinţă, fire, existenţă, esenţă etc.

[3] *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Berlin, 1923, pp. 4 ş. urm.

ginea metafizicii aristotelice. Putem oare să adoptăm întru totul pe prima, de vreme ce o respingem pe cea de-a doua? Dacă admitem că formarea conceptelor are loc prin abstracţiune, atunci ele devin din ce în ce mai goale; însă de la un concept ştiinţific se cere tocmai să ne dea o determinare precisă. Şi apoi, de ce însuşirile comune să fie cele esenţiale? În concepţia lui Aristotel lucrul e cu putinţă, căci forma are un înţeles ontologic; deci ajungi la formă ca la o cauză. Dar altfel? se întreabă comentatorul.

Observaţia e adîncă. Ea lămureşte pe deplin de ce spiritul ştiinţific comun de azi este adesea nominalist, adică priveşte conceptele drept simple abstracţiuni calificate. Logica abstractivă nu poate duce decît la un realism al esenţelor (nu îl favorizează uneori chiar Aristotel?) sau la nominalism. Realismul şi nominalismul sînt, prin urmare, două înfundături ale unei aceleiaşi concepţii epistemologice. Opoziţia lor, în cuprinsul Evului Mediu, va fi un semn de superficialitate. Departe de a exprima două modalităţi reprezentative pentru teoria cunoaşterii, opoziţia realism-nominalism nu califică decît două aspecte finale pentru o simplă ordine, anume logica formală. De aceea a şi fost atît de nerodnică epistemologia Evului Mediu: reprezenta un singur punct de vedere.

Lipsită fiind de întregirea ei metafizică, adoptarea necritică a logicii aristotelice se dovedeşte, aşadar, nefericită. De altfel nici în concepţia aristotelică succesul nu e desăvîrşit: de pildă nu se capătă conceptele tuturor ştiinţelor. Acelaşi comentator de mai sus arată[1] că, prin abstracţionismul logicii sale, Aristotel capătă simple concepte ale speţei, concepte valabile doar în ştiinţele naturii. Cele ale matematicii însă, care sînt construite iar nu abstrase din lucruri, scapă aristotelismului — ceea ce oricine va recunoaşte drept adevărat.

Cît de sărace trebuiau să se simtă unele filozofii contemporane spre a se mulţumi cu logica aristotelică, şi încă desprinsă de metafizica ei! Ca logică formală, e drept, chiar Kant putea aproba pe cea aristotelică — deşi în veacul al XIX-lea s-a arătat îndeajuns că şi pe plan formal ea trebuie depăşită. Eroarea

---

[1] *Op. cit.*, p. 15.

începea și începe, însă, în clipa cînd procesul de abstracțiune logică e ridicat la rangul de cunoaștere conceptuală; prin urmare cînd se face mai mult decît o logică abstractivă: o epistemologie abstractivă.

Într-un anumit sens, s-a putut spune că, singură, logica celor de azi e formală, logica lui Aristotel avînd acel complement metafizic ce o ridica deasupra oricărui formalism strict. Ea este, la filozoful antic, știința meșteșugului prin care se ridică spiritul la nivelul ființei. Nu trebuie să se înțeleagă, prin aceasta, că logica e știința unei cunoașteri identice ființei. Ba dacă trebuie să îl credem pe Hamelin[1], logica ar constitui, la Aristotel, nu tocmai o regăsire a ființei, ci o ordine distinctă în fața ei; iar unitatea conceptului[2] doar seamănă cu cea a lucrului, genul jucînd rolul materiei iar diferența pe cel de formă. De aceea Hamelin va vorbi adesea despre o dualitate între cunoaștere și ființă, în filozofia aristotelică, dualitate pe care crede a o regăsi neîncetat.[3] Dar pe de o parte teza lui Hamelin nu este însușită de toți comentatorii: căci de ce nu ar atinge spiritul, prin cunoaștere, forma-principiu a ființei, de vreme ce această formă e împlîntată în materia obiectului de cunoaștere? Iar pe de altă parte, chiar admițîndu-se că prin cunoaștere nu se ajunge la nivelul adevărat al ființei, încă nu s-ar putea tăgădui că formalismul logic al lui Aristotel tot către „formalismul" metafizic se îndreaptă. Astfel încît, dacă între cunoaștere și ființă stăruie la Aristotel o dualitate, e pentru că doctrina nu a putut, iar nu pentru că nu ar fi rîvnit să apropie mai mult.

Principalul este că, între formalismul logic — în măsura în care putem vorbi despre o logică formală la Aristotel — și formalismul metafizic nu este loc pentru o adevărată epistemologie, atît de învecinate sînt ele. Prin cunoaștere, peripatetismul se ridică la universal; dar universalul nu scapă de primejdia de a fi o simplă abstracțiune logică decît înfundîndu-se într-o entitate metafizică. Între ființă și abstracțiune nu mai e loc pentru altceva. Filozofia

---

[1] *Op. cit.*, p. 95.

[2] *Ibid.*, p. 125.

[3] Gomperz (*op. cit.*, vol. III, p. 84) vede o contradicție statornică la Aristotel între cercetătorul naturii și cel al conceptelor: oscilația dintre individual și general.

lui Aristotel este una de „principii“, iar principiile au caracterul instrumental al logicului, cînd nu îl au pe cel substanţial al metafizicului. În cuprinsul acestor principii e zadarnic să cauţi lumea cunoaşterii, activitatea spiritului, dinamismul conştiinţei cunoscătoare. Într-o asemenea doctrină, conştiinţa cunoscătoare nu poate fi activă, cu atît mai puţin spontană; şi în orice caz are un orizont îngrădit. Silită să se ridice la formă ca la un principiu, ea nu are alte căi de urmat decît cele care duc într-acolo. Îşi atinge principiul? Atunci se odihneşte în el ca în adevăr, în fiinţă. Nicăieri, spuneam, viaţa conştiinţei nu are mai multe certitudini decît în aristotelism. De aceea nici nu este propriu-zis o viaţă, cu desfăşurare şi dramă; ci o întocmire statică, dominată de prezenţa obiectului, ce impune un exerciţiu finit unei lumi în care adevărul a încetat să fie o temă, spre a fi un dat. Devenite moduri ale fiinţei, modurile cunoaşterii se vor înţepeni în rigiditatea acesteia.

Şi de astă dată, fireşte, comentatorii care luptă pentru o prelungire a spiritului aristotelic în cugetarea contemporană, încearcă să arate că numai printr-o înţelegere superficială i se tăgăduieşte capacitatea de a se ridica pînă la viaţa spiritului. Acelaşi Marcel de Corte[1], amintit mai sus, stăruie să arate că Aristotel are cu adevărat sentimentul unei vieţi a gîndirii. Filozoful, precizează în altă parte comentatorul său, a pus dinamismul, inerent vieţii spiritului, mai puţin în intelectul posibil, unde se împlineşte de fapt cunoaşterea, decît în cel activ, al cărui rol este să desprindă imaginea de materialitatea ei.[2] Numai că acelaşi comentator e nevoit să precizeze de ce tip este viaţa gîndirii la Aristotel; iar atunci cînd recunoaşte că „viaţa gîndirii e reflexul exact al omului gînditor[3], exprimă tot ce trebuie pentru a ne autoriza să ne prevalăm de cercetarea sa cînd spunem că aristotelismul nu regăseşte cu adevărat viaţa spiritului. Un dinamism ce nu e decît reflexul unui mecanism existenţial nu poate fi cel pe care îl caută filozofia de-a lungul desfăşurării ei.

---

[1] *Op. cit.*, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 245.
[3] *Ibid.*, p. 148.

Observaţia, plină de consecinţe, la care am ajuns, îşi are o verificare de suprafaţă, ce poate fi în treacăt subliniată. Acolo unde lipseşte o înţelegere a vieţii spiritului, lipseşte de obicei şi epistemologia, întrucît cunoaşterea e întîia dintre expresiile acelei vieţi. Iar acesta e cazul aristotelismului. În cele mai multe şi mai de seamă dintre comentariile asupra lui Aristotel, nu se întîlneşte un capitol anume pentru aspectul epistemologic al doctrinei.[1] Despre acest aspect se vorbeşte în capitolul întins de logică sau în cel, aproape la fel de întins, al psihologiei; dar o analiză specială a faptului de cunoaştere, potrivit cu aristotelismul, e, dacă nu fără obiect, în orice caz fără cîmp sigur limitat. Chiar atunci cînd se scriu pagini întregi despre epistemologia aristotelică, lucrul nu răspunde unei nevoi lăuntrice a sistemului, ci unui interes de cercetător din timpurile de azi. E ciudat că această lipsă — structurată tipului de filozofie unde se iveşte — nu este de obicei pusă în lumină. De cele mai dese ori se laudă universalitatea cunoştinţelor filozofului, întinderea sistemului peste cîmpuri deosebit de vaste, enciclopedismul său. Din punct de vedere filozofic însă, enciclopedismul nu este prin el însuşi un merit[2], iar ceea ce lipseşte universului aristotelic este, poate, cu mult mai semnificativ decît ceea ce se află în el. Enciclopedismul este, în definitiv, o virtualitate a oricărei filozofii viabile: oricare s-ar putea aplica peste tot şi interesa de toate. În schimb, o filozofie care se dezinteresează de activitatea proprie spiritului, de ceea ce — în lipsă de termeni mai potriviţi — numim dinamism al conştiinţei cunoscătoare, pare sortită, oricît de vastă ar fi ea, să rămînă la periferia filozofiei. Iar pînă la un punct aşa ne va părea că se întîmplă cu aristotelismul.

---

[1] În Gomperz, Ross etc., Marcel De Corte însuşi scrie: „Realismul aristotelic nu comportă o teorie a cunoaşterii, ci doar una a realului" (p. 144). „Aceasta", adaugă el, „nu implică o negaţie a problemei criticii, căci numai cunoaşterea cunoaşterii e dovedită inseparabilă de cea a realului." Nu e tocmai aceasta negaţia problemei critice?

De asemenea, v. Richard Herbertz (*Das Wahrheitsproblem in der Griechischen Philosophie*, Berlin, 1913, p. 185): „Prin interesul lui Aristotel pentru *das Wirklichkeitsproblem*, teoria cunoaşterii şi *das Wahrheitsproblem* cad în umbră".

[2] În alt loc, cu prilejul unui studiu asupra lui Leibniz, am făcut deosebirea, ce ni se pare necesară, între universalism şi enciclopedism filozofic.

Dar există verificări şi ceva mai substanţiale pentru împrejurarea că mecanismul cunoaşterii sărăceşte, la filozoful analizat, viaţa conştiinţei, nelăsînd loc pentru o adevărată desfăşurare activă a ei. Una din ele este problema categoriilor, aşa cum se pune ea în cadrul doctrinei aristotelice. Se ştie că ele nu sînt apriorice, cum vor fi la Kant; rostul lor nu e să facă posibilă cunoaşterea; funcţia lor nu e de a însufleţi şi înzestra conştiinţa. Ele sînt simple „categorisiri" ale lucrurilor vorbite, aşezarea fiecăruia în locul său determinat. Fiecare cuvînt rostit fără de legătură — scrie el în tratatul său intitulat tocmai *Despre categorii*[1] — reprezintă doar una din cele zece: substanţa, cantitatea, calitatea, relaţia, unde, cînd, situaţia (de ex. culcat), posesia, acţiunea, pasivitatea. După ce criteriu le-a aflat şi rînduit filozoful? Doar după unul descriptiv — dacă acesta este, în cazul de faţă, un criteriu. Iar enumerarea lor întîmplătoare e obiect de critică pentru aproape toţi comentatorii lui Aristotel, de oriunde ar veni ei. Unii încearcă să vadă o categorie centrală, substanţa, în jurul căreia s-ar grupa, în chip de determinări generale, celelalte categorii.[2] Alţii nu admit sau nu surprind nici măcar atît, ci osîndesc, împreună cu Kant, Hegel sau Mill, alcătuirea la întîmplare a tablei categoriilor, după cum o raportează Gomperz[3]. Comentatorul din urmă încearcă să scuze pe filozof, sub cuvîntul că nu îşi propunea determinarea conceptelor fundamentale, ci doar cercetarea a cîte soiuri de predicaţie există. Dar lipsa oricărei deducţii, în stabilirea acestor tipuri de predicaţie, nu e mai puţin vădită; după cum este, din simpla consultare a tablei lor, caracterul „jumătate logic, jumătate ontologic".[4] Şi nimic nu e mai aristotelic decît această din urmă îndoită trăsătură a categoriilor: în sens pozitiv, căci logica şi ontologia acoperă toate nevoile doctrinei; în sens negativ, căci un asemenea caracter nesocoteşte funcţia de cunoaştere a categoriilor.

Într-adevăr, categoria e un principiu logic — întregit la Aristotel cu o semnificaţie metafizică —, dar trebuie să fie şi o modalitate principială a conştiinţei cunoscătoare. Cînd vorbeşte

---

[1] Cap. 4.
[2] Albert Görland, *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg, 1899, p. 207.
[3] *Op. cit.*, vol. III, p. 43.
[4] Aicher, *op. cit.*, p. 36.

despre genurile supreme, în *Sophistes* de pildă, Platon o face mai puţin din nevoia de categorisire, cît din străduinţa de a da socoteală de felul cum e cu putinţă activitatea conştiinţei cunoscătoare, mulţumită amestecului şi participării genurilor unele la altele. La Kant va fi şi mai vădit că rostul de cunoaştere precumpăneşte la categorii, nu virtutea lor clasificatoare, iar funcţia transcendentală pe care le-o găseşte şi analizează dă conştiinţei cunoscătoare un prestigiu neaşteptat. Prin categorie nu se rînduiesc, pur şi simplu, cunoştinţele, ci se întemeiază cu adevărat. Ele nu sînt etichete moarte, simboluri ale gînditului, ci elemente vii, moduri ale gîndirii. Ele sînt gîndirea însăşi, în actul nu în semnul ei. Iar în ele, mai bine decît oriunde, se poate surprinde trăsătura cea mai apăsătoare a naturalismului aristotelic: trăsătura de a lucra cu devenitul în locul devenirii; înclinaţia spre gata constituit; solidificarea unei lumi, ce ar fi trebuit descrisă în procesele, nu în produsele ei.

Observaţia că Aristotel se îndeletniceşte mai degrabă cu semnele decît cu actele gîndirii, observaţie scoasă din studiul categoriilor, lămureşte înclinarea sa — altfel nepreţuită, căci a dus la constituirea logicii clasice[1] — către studiul formelor, chiar independente de aspectul lor metafizic. Căci există o asemenea preocupare la filozof, deşi ea nu reuşeşte să elibereze logica de alte rosturi pînă la capăt şi să o facă pe de-a întregul formală. Numai că, pe calea aceasta, filozoful se adîncea în arta de a dovedi, neizbutind să regăsească pe cea de a gîndi. O spunea un comentator[2] din veacul trecut: „Aristotel nu vorbeşte despre arta de a gîndi în sine, ci de expresia exterioară, de figurile gîndirii. Şi dacă silogismul este expresia cea mai desăvîrşită a acestei exteriorităţi de gîndire, nu sînt categoriile semne de aceeaşi natură ? Întreg *Organon*-ul stă sub o asemenea perspectivă, pe temeiul căreia se cercetează gînditul — nu gîndirea, semnul — nu cunoaşterea. De aceea, cînd întîlneşti, în *Analiticele secunde*, subtitlul „Tratat despre Cunoaştere" — tratat unde se preţuieşte doar metoda deductivă şi unde raţionamentul e singurul instru-

---

[1] Pentru constituirea logicii, Socrate şi Platon oferiseră totuşi întreg materialul, spun unii comentatori. (V. Nae Ionescu, *Curs de Istoria logicii.*)

[2] Ad. Franck, *Esquisse d'une histoire de la logique*, cap. „Logica după Aristotel".

ment de cunoaştere (alături de inducţie, negreşit) —, bănuieşti lesne despre ce fel de cunoaştere e vorba.

Că o cunoaştere vie nu este de întîlnit în cuprinsul aristotelismului se vede şi printr-un alt exemplu, poate mai fericit decît cel al categoriilor: prin felul cum înţelege filozoful problema participării genurilor unele la altele, participare ce reprezintă, în definitiv, putinţa de mişcare a gîndirii însăşi — sinteza. Am văzut că, la Platon, problema lua forma participării Ideilor între ele. Cum priveşte Aristotel soluţia platonică? Nu numai că nu o priveşte defel, dar face tocmai din problema unităţii cunoştinţelor un prilej de critică a platonismului. Într-adevăr, spune el, dacă admit, împreună cu Platon, existenţa în sine a Ideilor, de pildă a celor de animal şi de biped, precum şi participarea la aceste Idei, atunci cum se poate explica unitatea omului? Nu este omul o dată animal şi o dată biped?[1] E de prisos să arătăm din nou cît de nefirească e această înţelegere a platonismului şi cu ce ar putea fi înlocuită ea. Să vedem mai degrabă care e soluţia aristotelică la această problemă, care, după cum arătam mai sus, e problema sintezei, tema lui „ceva nou“, putinţa gîndirii de a progresa, de a fi dinamică. Iar filozoful nu întîrzie să ne dea, în *Metafizica*[2], soluţia sa. Pricina unităţii într-o definiţie ce are o pluralitate de părţi — ne spune el acolo — este unitatea de esenţă a obiectului. Şi cine înfăptuieşte această unificare? De pildă, ce face pe om să fie unul, iar nu animal *şi* biped? Faptul că pe de o parte stă materia, pe de alta — forma; pe de o parte — fiinţa în putere, pe de alta — fiinţa în act; faptul că animalul şi bipedul sînt efectiv unul şi acelaşi lucru, ele neînsemnînd decît faţa materială şi cea formală a sa. Aşa se înfăptuieşte unificarea: prin actualizare. Căci în ultimă instanţă nu există altă pricină de unitate, conchide filozoful, decît „motorul“ care săvîrşeşte trecerea de la putere la act.

Cercetarea noastră asupra aristotelismului ajunge, cu problema unităţii, la miezul ei. Este poate limpede acum, după exemplul acesta asupra căruia stăruim cu deosebire, că dinamismul conştiinţei cunoscătoare nu îşi găseşte, în aristotelism, un climat

---

[1] Rodier, *De anima*, vol. II, p. 177.
[2] 1045a şi b.

potrivit. Spiritul nu unifică: primeşte unitatea obiectului. Prin urmare, nefiind în stare să facă sinteze, nu e în stare nici să înfăptuiască progrese. Mersul lui e umbra obiectului, activitatea lui e procesul iluzoriu ce reflectă jocul dintre materie şi formă. Dinamismul conştiinţei e înlocuit cu mecanismul materie-formă — astfel înţelege să dezlege peripatetismul problema cunoaşterii şi, mai mult încă, pe cea a vieţii spiritului. Ce rămîne dintr-o astfel de viaţă atunci? Tot ce era dinamic, înăuntrul conştiinţei cunoscătoare, este acum trecut în afară[1]; iar pentru că, în afară, unitatea esenţială a obiectului nu se explică prin ea însăşi, filozoful se vede silit să recurgă, dincolo de jocul materie-formă, la un motor care să facă posibil însuşi acest joc. Şi iată cum se prefac libertăţile interioare în constrîngeri exterioare, iar demonul cunoaşterii devine demiurg al lumii, principiu motor. Pentru că a refuzat să însufleţească spiritul, Aristotel era silit să umple cu zei tot universul cunoaşterii.

ÎNCHEIERI

S-a făcut observaţia[2] că orice idee de evoluţie — în sens modern, darwinian sau spencerian — e străină de spiritul aristotelic. Observaţia aceasta îşi are, fireşte, preţul ei, şi poate alcătui încă o piesă în procesul deschis fizicii aristotelice. Dar, aminteam şi ceva mai sus, se combate prea des fizica sa, trecîndu-se cu vederea peste neajunsurile celelalte ale filozofiei sale. Un moment Descartes, de înfrîngere a lui Aristotel, şi-ar avea încă rostul, de astă dată pe planul filozofiei spiritului, iar nu cel al fizicii. În definitiv filozofia, desprinsă de fizică, aşa cum e astăzi, şi atentă la viaţa spiritului, are mai puţin a se interesa de lipsa oricărui evoluţionism într-un sector al doctrinei aristotelice

---

[1] Aristotel e tipul dogmaticului, potrivit cu definiţia lui Natorp (*Platos Ideenlehre*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 381): *„Der Dogmatist nennt den Gegenstand gegeben, weil er ihn als Produkt aus endlichen, also erschöpfbaren Faktoren ansieht"*. Dimpotrivă „criticistul" socoate tema de a construi obiectul din componentele sale ca nesfîrşită. A nu se uita că forma şi materia sînt, după cum aminteam şi mai sus, principii ultime la Aristotel.

[2] Gomperz, *op. cit.*, vol. III, p. 93.

decît lipsa corespunzătoare de dinamism în ordinea cunoaşterii şi a vieţii spiritului. Iar aici, criticul aristotelismului ar putea lovi din plin. E de prisos să se observe că sistemele de filozofie n-ar trebui criticate prin ceea ce *nu* aduc, ci prin ceea ce aduc ele. Dată fiind orientarea suferită de către filozofie prin Platon, orientare pe care desfăşurarea de mai tîrziu a confirmat-o, în sensurile ei mari, ceea ce lipseşte la Aristotel trebuie deopotrivă subliniat, pentru definirea spiritului general al culturii europene cu ceea ce figurează la el.

Despre lipsa de însufleţire a conştiinţei cunoscătoare mai dă mărturie un aspect negativ al doctrinei: absenţa oricărei crize eleate în planul filozofiei spiritului. Teama de moarte, teama de îngheţ, se pune tocmai în filozofiile unde spiritul e viu şi activ, aşa cum era platonismul. Pentru doctrina lui Aristotel însă, o asemenea primejdie era exclusă: spiritul se dovedea dintru început îngheţat în cadrul fiinţei. Nici nostalgia eleată, necum depăşirea ei, nu sînt o problemă pentru aristotelism. Filozoful aminteşte ades de Parmenide, în *Metafizica* şi *Fizica*, dar numai pentru a reduce la absurd teza eleată, şi aproape exclusiv în ordinea, larg înţeleasă, a fizicii.[1] Un prilej să se apropie de tema eleată a cunoaşterii îi stătea la îndemînă, totuşi, în analiza ce întreprindea asupra diferitelor tipuri de opoziţie logică. Aristotel enumera, deosebindu-le printre cele patru opoziţii, tipul contrarietăţii şi cel al contradicţiei. Cine îşi aminteşte că, în *Sophistes*, Platon lăsase de o parte contradicţia, sub cuvînt că el nu se îndeletniceşte cu o contrarietate absolută, şi încercase apropierea fiinţei de nefiinţă, şi în genere de sinteză, doar pe baza ideii de alteritate, s-ar aştepta ca Aristotel să folosească vederile sale pentru dezbaterea ce ne interesează. Căci — arată Hamelin[2], unul dintre cei mai pătrunzători exegeţi — teoria aristotelică a

---

[1] De altfel mobilismul nu e cunoscut de Aristotel decît pe plan fizic. Teza sa ar putea fi: „unde nu e greutate nu e mişcare“, iar fără mişcare nu există devenire (Görland, *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg, 1899, p. 23). Aşadar, însăşi ideea devenirii se leagă de ceva material, de obiectul greu. E explicabil de ce mişcarea nu a fost socotită niciodată temă a matematicilor, de Aristotel, şi cît de greu îi era pe de altă parte să conceapă un dinamism al spiritului.

[2] *Op. cit.*, pp. 151–152. De asemenea p. 131.

contradictoriului scapă pe autor de primejdia de a-l defini prin alteritate, şi deci, cel puţin în chip negativ, face cu putinţă sintetismul, legarea unui lucru cu altul care nu e contradictoriul său. Aristotel însă nu se lasă ademenit de asemenea probleme. De ce s-ar întreba el cum face spiritul sinteza, cînd în doctrina sa obiectul şi-a luat sarcina să o facă? Şi de ce s-ar tulbura de perspectivele imobilizatoare ale eleatismului, cînd spiritul stă de la început sub semnul nemişcării?[1]

Nemişcarea, gata-făcutul, gînditul, definesc în cele din urmă realismul aristotelic desfăşurat mai sus, realism ce avea să alcătuiască modelul statornic al cîtorva de mai tîrziu. Într-un astfel de realism, faptul că se admite o exterioritate a realităţii — definiţie uzuală a realismului — e secundar. Toată antichitatea era de acord în această privinţă, iar dacă s-ar vorbi de idealism platonic, nu în sensul acesta am putea-o face, întrucît, de un fel sau altul, un plan de exterioritate există în platonism.[2] În schimb, tipul de realism pe care îl inaugurează aristotelismul vrea mai mult decît afirmarea lumii exterioare: vrea o anumită solidificare a spiritului, ca urmare a felului cum e constituită lumea exterioară. Spiritul, privit ca parte „naturală" a acestei lumi; descris în produsele şi nu în procesele sale de cunoaştere; fixat în estimile rigide pînă la care se ridică; înstrăinat de orice dramă a cunoaşterii; sigur pe sine, încrezător în adevăruri, aproape automatizat — iată realismul pe care o filozofie a spiritului trebuie să îl ocolească.

De altfel, în fapt, acest realism a şi fost — cu unele excepţii, adesea de inspiraţie aristotelică — într-o largă măsură ocolit în

---

[1] După unii comentatori, sinteza, „ceva noul", ar fi date, la Aristotel, de silogism. Aicher (*op. cit.*, pp. 68-69) scrie: „*Wie das durch Zusammenwirken von Form und Stoff entstandene Einzelding diesen beiden Faktoren gegenüber etwas Neues ist, so auch die im Schluß satz ausgesprochene Erkenntnis; aber sie bleibt ein Erzeugnis der Prämissen und insofern ist sie potentiell schon zuvor in diesen enthalten*". Aşadar silogismul aduce şi nu aduce noutatea. Hamelin, p. 240, crede că raţiunea ori cauza unui lucru, adică a atribuirii unui predicat subiectului, e ceea ce mijloceşte atribuţia, e termenul mediu al silogismului. Prin urmare, termenul mediu ar face o sinteză. Numai că, dacă o face prin cauzare, recădem în ontologic.

[2] Pentru realismul antic, v., între alţii, Brunschvicg, *Le Progrès...*, vol. I, p. 57.

desfăşurarea gîndirii europene. În filozofie, Aristotel acoperă multe capitole şi totuşi deţine un loc de a doua mînă. Iar faptul e cu tîlc: căci cultura europeană este, fără îndoială, de tip matematic, în timp ce aristotelismul, prin doctrina sa specială în ce priveşte faptul de cunoaştere, nu avea nici o înţelegere, atît pentru matematici cît pentru cunoaşterea de tip matematic. Şi tocmai tipul matematic de cunoaştere deschide calea[1] spre concepţia pe care provizoriu am denumit-o cînd filozofie a spiritului, cînd doctrină a conştiinţei cunoscătoare, culminînd în problema lui „cum e cu putinţă ceva nou“ în gîndire — cum e cu putinţă gîndirea însăşi. Într-adevăr, valoarea ontologică a matematicilor, precum şi, ca urmare, însemnătatea lor epistemologică, îi păreau lui Aristotel scăzute. Ştiinţe ale formelor fără materie, ale abstracţiunilor fără sprijin din partea fiinţei, matematicile nu slujesc cunoaşterii decît cel mult ca model formal. Conţinutul lor nu reprezintă, după el, un progres pentru fizică, întrucît, cum am văzut, obiectul lor e imaterial; dar nu vor spori nici cunoştinţele metafizice, pentru că operează asupra unei ordini nesubstanţiale. Ce poate fi, atunci, de aşteptat de la ele? Aristotel le înlătură de la elaborarea lumii, se desprinde de spiritul lor dinamic şi creator, iar rînduiala ştiinţifică pe care o instituie este — se ştie — una după tipul ştiinţelor naturii, întocmită astfel încît, după constituirea ei, progresele să fie cu neputinţă. Viziunea ştiinţifică a lui Aristotel este una închisă.

Despre ştiinţa propriu-zisă faptul a fost semnalat adesea.[2] Fără Aristotel, spune un alt comentator, Gaston Milhaud, fizica

---

[1] Stăruim asupra observaţiei că matematismul nu face decît să deschidă calea spre viaţa spiritului. Dogmatizat, devine el însuşi o piedică, după cum vom vedea în capitolul asupra raţionalismului modern.

[2] Comentînd indirect, dar cu multă pătrundere, pe filozoful nostru, Cohen scrie (*op. cit.*, p. 21) că fizica aristotelică şi cea scolastică greşesc prin aceea că nu îşi pun de acord conceptele lor (mişcare, indivizibilitate etc.) cu matematicile; de aceea conceptele lor nu se puteau aplica lucrurilor, căci doar matematica o izbuteşte. Ideea de a face din matematici trecerea spiritului către concret, către experienţă, lămureşte nerodnicia lui Aristotel, şi ne pare de preţ. Pentru dezinteresul lui Aristotel faţă de matematici, din care preţuieşte mai mult părţile fizice: optică, armonică, astronomie, v. Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, p. 332, precum şi Görland, *op. cit.*

matematică nu ar fi aşteptat două mii de ani spre a se ivi[1]. Aceasta nu înseamnă, adaugă el, că avem dreptul să socotim concepţia lui Aristotel greşită, ci doar că ea nu îngăduia aplicarea matematicilor la univers. Poate că într-o zi vom avea nevoie de alt limbaj decît de cel matematic, iar atunci concepţia lui Aristotel ar putea căpăta îndreptăţire. Nu cumva este, felul acesta al lui Milhaud de a privi lucrurile, vrednic de luat în seamă ? Ba, mai mult decît în ceea ce priveşte ştiinţa propriu-zisă; în ceea ce priveşte spiritul ei, adică în materie de filozofie pur şi simplu, am fi ispitiţi — cu rezervele de mai jos — să spunem că Aristotel e alături de orientarea ei. Aşa cum, pentru ştiinţă, fizica aristotelică reprezintă o posibilitate pe care cultura noastră să o valorifice într-o altă rînduială decît cea de azi, pentru filozofie substanţialismul lui Aristotel ar cîştiga să fie privit drept putinţa de a se face altceva decît s-a făcut pînă acum, de a orienta către alte zări decît cele spre care s-a orientat filozofia europeană pînă astăzi.

Dar nu e sigur că nu s-ar acorda prea mult aristotelismului, în felul acesta. El e un caz de excepţie, fără a fi, poate, o filozofie de excepţie. Şi apoi, oricît ar fi de excentrică doctrina aceasta faţă de matematismul culturii europene, ea trebuie integrată, într-un fel, în cultura noastră. Elogiul de a sta ca o permanentă rezervă, pentru depăşirile viitoare, este, în definitiv, o condamnare grea. Cumpănind mai bine, vom spune că aristotelismul nu merită nici elogiul de a fi o soluţie pentru alt tip de cultură, căci anii de aristotelism ai Scolasticii au dovedit că doctrina aceasta e o înfundătură, nu o perspectivă în sînul căreia faptul de cultură să propăşească; dar nu merită nici osînda de a nu participa la destinul culturii în care s-a ivit, căci o participaţie efectivă a avut loc totuşi. De altfel, nu ar fi nechibzuit să se pretindă că filozoful care a creat ştiinţa logicii nu participă la viaţa culturii sale ? Problemele cunoaşterii şi, mai mult decît ele, cele ale vieţii spiritului, probleme ce se pun şi precumpănesc în această cultură, nu sunt, e drept, cele ale lui Aristotel. Dar se putea ajunge la ele fără logica lui Aristotel ? Precizarea de planuri nu putea decît sluji temelor cunoaşterii; care, chiar dacă se pun înainte de Aristotel, în platonism de pildă, se vor pune cu alt relief şi alte perspective după el.

---

[1] *Leçons sur les origines de la science grecque*, Alcan, 1893, p. 180.

Ne rămîne, atunci, să încercăm integrarea aristotelismului în ordinea de lucruri din care un Milhaud încerca, sugestiv, să îl scoată. Şi integrarea doctrinei este limpede cu putinţă. Aristotelismul reprezintă, în filozofia europeană, un tip de filozofie începătoare.[1] Filozofie a cauzelor, de cercetare a principiilor, filozofie a lui *quid*, a lui ce este, a estimilor, ea poartă pecetea, întru nimic scoborîtoare, a elementarului. E ceva elementar în studiul cauzelor, studiu reprezentînd un răspuns la cea dintîi dintre întrebările cugetului. Filozofia nu rămîne obişnuit aici, şi de fapt nici Aristotel nu a rămas. Dar a întîrziat atît de mult în jurul acestor probleme, încît doctrina sa a căpătat un anumit sigiliu — pornire spre definiţie, îndemn clasificator, primat al descriptivului, naturalism de fond şi atitudine — ce autorizează denumirea sa drept filozof al începutului. Pentru că o filozofie de începuturi — prototipul acestei filozofii — a putut ea stăpîni veacuri de-a rîndul spiritele. Aceasta nu înseamnă, iarăşi, că doctrina era uşor de înţeles ori sumară. Cine îl cunoaşte pe Aristotel ştie cîte greutăţi întîmpină şi cîte întinderi are de străbătut.[2] Dar filozoful e greoi, fără să fie întotdeauna adînc, şi e întins, enciclopedic chiar, cum am văzut, fără să fie întotdeauna cu adevărat cuprinzător. Destinul unei filozofii ca aceasta e să fie învăţată în clase, să dea siguranţă cugetelor, să servească „adevăruri" ştiinţelor — şi totuşi să nu rodească. Aşa a fost aristotelismul.

Nu drept judecată de valoare sînt spuse cele de mai sus. Filozofia lui Aristotel aparţine, dacă nu chiar inaugurează, un anumit tip. L-am putea respinge ori accepta: deocamdată am urmărit

---

[1] Recunoaştem că, în felul cum înţelegem aici peripatetismul, lăsăm în umbră una din problemele care îl apropie cu adevărat de timpul nostru, cum arăta J. Chevalier de-a lungul întregii lucrări citate: problema individului. Dar e poate în natura unei filozofii a spiritului să nu stăruie asupra ei. Filozofia care pleacă de la subiect îşi pune problemele obiectivităţii şi ale universalităţii. Singure cele care pleacă de la obiect, cum e cazul lui Aristotel, fac din individ o problemă. O remarcabilă analiză, cercetată prea tîrziu de noi, întreprinde D. Badareu în *L'Individuel chez Aristote*, Boivin, fără dată, unde se reliefează interesul şi greutăţile aristotelice ale întemeierii individualităţii.

[2] Greutăţile izvorăsc, poate, şi din alterarea textului. Abia trei veacuri după moartea lui Aristotel i se publică operele, în forma pe care o avem şi azi (v. Brunet et Mieli, *Histoire des sciences*, Payot, 1935, p. 226).

să îl cuprindem. De aceea, iarăşi, nu preţuitor ori dispreţuitor vom spune că doctrina aristotelică poate fi socotită ca aparţinînd unei vîrste anumite. Platonismul şi aristotelismul sînt de vîrste diferite; aşa se face că trecerea de la unul la celălalt e atît de grea. Să vorbim de maturitatea primei filozofii faţă de cea de-a doua? Din punctul de vedere în care ne-am aşezat, lucrul ar fi cu putinţă.[1] Dar o vîrstă poate fi privită şi ca o lume închisă, ca o structură neatîrnată. Numai în acest din urmă înţeles, poate, este chibzuit să spunem că vîrsta aristotelismului reprezintă, în cultura europeană, una ce nu ar trebui retrăită.

În fapt, spiritul aristotelic supravieţuieşte şi astăzi, iar prin unele din doctrinele succesoare, prin tomism de pildă, s-au putut deschide, după cum vom vedea, cîteva perspective interesante, deşi încă îngrijorător de dogmatice. Dar, pe măsură ce filozofia s-a precizat şi se precizează ca o luare de conştiinţă de sine a spiritului, tot ce este de inspiraţie aristotelică pare a se aşeza alături sau la periferia curentului istoric. În peripatetism nu există — aceasta se poate rosti cu hotărîre — o luare de conştiinţă de sine. Nu numai că spiritul cunoscător nu se regăseşte nicăieri, dar viaţa însăşi a spiritului stă sub aceeaşi condamnare. Mai bine decît oriunde s-ar putea aplica aristotelismului gîndul lui Husserl despre o pierdere a spiritului în lume.

Cîteodată, în faţa aristotelismului inconştient din fiecare cuget filozofic, te întrebi dacă spiritul s-a regăsit cu adevărat.

---

[1] Aşezat într-un punct de vedere asemănător cu cel de aici, Albert Görland spunea (*op. cit.* p. 10): *„So hat man also Aristoteles den grossen Methodiker genannt; von Platon kommend, vermögen wir in ihm nur den systematischen Techniker zu erkennen"*. Căci Platon se ridicase cu adevărat pînă la cunoaştere. V. şi Milhaud (*Les Philosophes géomètres*, pp. 358–359), care afirmă că Aristotel, refuzînd instinctiv să vadă în matematician altceva decît pe aritmetician şi în număr altceva decît unităţi juxtapuse, era purtat departe de gîndirea platonică.

III

AUGUSTINISMUL, MOD CREŞTIN AL FILOZOFIEI

Aproape toate cugetele filozofice au groază de mister; şi toate sfîrşesc prin a se folosi de el. Şi-l însuşesc într-o atît de largă măsură încît, atunci cînd vor în chip limpede să ocolească un anumit mister, nu o pot face decît cu primejdia de a da peste mai multe. Aşa se întîmpla cu Aristotel; la fel se întîmplă mai peste tot de-a lungul istoriei filozofiei. Teologia singură acceptă misterul, şi poate tocmai de aceea face economie de el. Un spirit răutăcios faţă de filozofie ar putea spune că deosebirea dintre ea şi teologie este că prima operează cu mai multe mistere, în timp ce ultima nu lucrează decît cu unul singur.

Aristotel refuza conştiinţei viaţa: ca urmare, el era silit să însufleţească toată lumea dimprejur. Materie şi formă, *estimi* şi suflete, trepte de realitate şi tipuri de intelect, toate alcătuiau o varietate care te putea face să te gîndeşti la un politeism al cunoaşterii. În cuprinsul acestei varietăţi domina, e drept, intelectul activ, el părînd să absoarbă viaţa celorlalţi factori şi să reprezinte, pînă la urmă, singurul principiu de actualizare. Dar epistemologia lui Aristotel nu devine prin aceasta monoteistă — dacă se poate vorbi astfel. Intelectul activ era instrumentul de regăsire a fiinţei, nu însă fiinţa însăşi. Iar aceasta rămînea să domine şi să magnetizeze mai departe conştiinţa, opunînd ultimei lumea gata făcută a *estimilor* fără de număr. Dacă ni s-ar interzice să ne gîndim la un politeism al cunoaşterii, ne putem oricînd gîndi la un animism al ei. Ce bogăţie de viaţă trebuia să atribuie Aristotel naturii, din clipa cînd refuza conştiinţei dreptul acesta — e adevărat, misterios — de a fi vie!

Dinamismul conştiinţei nu se va mai întîlni de altfel prea curînd, sub o formă autentic filozofică şi nu una teologizată, în

desfăşurarea istoriei cugetării. Schimbarea de perspectivă adusă de Aristotel, cu stăruitorul său primat al ontologicului, va fi numai aparent refuzată în numele unei întoarceri la tradiţia platonică. De fapt, metafizicul era sortit să se înstăpînească din ce în ce, pînă îşi va găsi expresia dar şi corectivul de subiectivitate în creştinism. Calea va fi de la politeismul naturalist al lui Aristotel la un monoteism păgîn de cunoaştere, pentru ca abia cu Augustin să se atingă soluţia creştină a problemei — singura întemeiere filozofică autentic creştină, va spune un istoric. În orice caz, orientarea e de la mistere către mister. De la natură către Unul.

Într-adevăr, cu Platon şi Aristotel nu se acoperă decît două din ipotezele gîndirii antice, sau, mai potrivit, ale gîndirii păgîne. Cu Plotin ni se înfăţişează o a treia, care, dacă nu pare chiar o sinteză faţă de teza platonică şi antiteza aristotelică, include totuşi elemente din amîndouă doctrinele anterioare şi seamănă deosebit de mult cu o încheiere de ciclu. După un istoric cu reală putere de sinteză[1], gîndirea păgînă s-ar desfăşura pe trei planuri: cel al spiritului, al naturii şi al supranaturii. Socrate, şi bineînţeles Platon, ar reprezenta întîiul moment; Aristotel — pe cel de-al doilea; Plotin — pe al treilea. Însă dacă o asemenea caracterizare se dovedeşte — cum ne şi pare — îndreptăţită, atunci momentul Plotin nu este numai unul de neoplatonism: este şi unul de prelungire şi încoronare a spiritului aristotelic. Supranatura e încă un fel de natură. Faptul că platonismul lui Plotin este parţial, îl va dovedi, pe deasupra, împrejurarea că problema conştiinţei nu se mai pune în adevăraţii ei termeni, o dată cu acest al treilea moment. Problema ei — spune în acelaşi loc Brunschvicg — nu se repune direct decît în clipa cînd omenirea cunoaşte un nou Socrate, care se numeşte Montaigne, şi un Platon, care se numeşte Descartes. Ceea ce ar fi exact, dacă nu ar fi apărut, cum vom vedea, Augustin.

Platonician ca material de gîndire, dar mai degrabă aristotelician ca spirit, Plotin aduce mult peste aceste izvoare, pornind totuşi în chip statornic de la ele. Aproape fiecare din cele cincizeci şi patru de tratate ale *Eneadelor* are ca punct de

[1] Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, vol. I, p. 100.

plecare un text din Platon sau din Aristotel. Explicaţia care s-a dat cu privire la faptul acesta este că aşa se proceda în învăţămîntul oral, iar faptul pare atunci cît se poate de firesc, de vreme ce *Eneadele* ies din prelegerile de şcoală sau ţinute faţă de prieteni. Reiese de aici că s-ar putea găsi numeroase influenţe efective, ale unei doctrine sau alteia, influenţe care însă lasă loc desfăşurării originale a doctrinei. Plotin, scrie Bréhier[1], se leagă de filozofia greacă dar îşi pune probleme care nu se iviseră în ea: probleme de natură religioasă, deşi încă nu creştină. Ştiinţa devine, pentru el, o reculegere lăuntrică.[2] Într-un sens, caracterul speculativ al ştiinţei şi cunoaşterii se va şterge, înlocuit fiind cu unul practic, de natură contemplativă.

Aspiraţia mistică, stăpînitoare peste plotinism, transfigurează întreaga doctrină, scăldînd-o în lumina Unului. Impresia cea mai izbitoare pe care o capeţi, apropiindu-te de Plotin, este că lucrurile nu mai au graniţe hotărîte. Întreaga psihologie a lui Plotin, arată comentatorul său[3], stă sub principiul că „nu există un punct unde să se statornicească graniţe, astfel încît să se poată spune: pînă aici sînt eu". Viaţa spirituală este, atunci, un exerciţiu de interioritate. Totul se interiorizează, în plotinism, totul devine subiectiv. Unul lui Plotin, mai spune acelaşi comentator[4], nu e obiect, e subiect pur, absolut. Dacă la Aristotel realitatea se alcătuia dintr-o ierarhie de ştiinţe naturale, în sînul cărora pînă şi spiritul era existenţă naturală, elanul mistic al lui Plotin izbuteşte o fuziune a tuturor elementelor, o desăvîrşită întrepătrundere a lucrurilor. Nu mai există factori de acţiune şi factori de pasivitate, nici finitate, nici exterioritate. Între toate ale lumii s-a înfăptuit ceea ce se spune că înfăptuieşte plotinismul între simple suflete: „o unitate care să nu fie confuzie şi o distincţie care să nu fie îmbucătăţire"[5].

Cîteodată iese la iveală, în doctrina de faţă, un anumit cosmologism, mai ales limpede în ce priveşte teoria sufletului. S-ar

---

[1] *La Philosophie de Plotin*, Boivin, 1928, p. 8; *Les Enneades*, text şi traducere de É. Bréhier, „Introduction", Les Belles Lettres, 1924, p. XXIX.

[2] Bréhier, *op. cit.*, p. 34.

[3] *Ibid.*, pp. 69 şi 183.

[4] *Ibid.*, p. 178.

[5] *Les Enneades*, ed. cit., vol. III, „Notice", p. 17.

părea că nu se pot determina însuşirile şi facultăţile unui suflet decît stabilindu-se pe ce treaptă a lumii se află el — adică aproape la fel ca în aristotelism. Pe deasupra, chestiunea nemuririi sufletului, ni se spune[1], rămîne, la Plotin, ca şi la Platon ori la stoici, o chestiune fizică şi cosmologică, deopotrivă cu una privind soarta omului; doar creştinismul, concepînd un suflet independent de orice funcţie cosmologică, a putut rupe solidaritatea dintre destinul moral şi problema veşniciei lumii. Totuşi, subiectivismul amintit mai sus face ca orice îndrumare către cosmologic să fie orientată în chip special. Cu un termen, poate nu tocmai potrivit, această orientare a fost numită idealism. Iar Bréhier[2] a putut scrie: „Caracterul original al idealismului acestuia e că priveşte nu obiectul, ca idealismul elenic, ci subiectul. Nu substituie obiectelor sensibile obiecte cogitabile, ca Platon şi Aristotel. Ceea ce pune Plotin sub lucruri sînt subiecte active, activităţi spirituale“.

Dacă nu trebuie acceptat cosmologismul lui Plotin drept expresia cea mai credincioasă a doctrinei sale, nu trebuie nici să se creadă că „subiectele active“ şi „activităţile spirituale“, despre care ni se vorbeşte în citatul de mai sus, califică pe de-a-ntregul neoplatonismul. Restrîngîndu-ne observaţiile la sectorul activităţii cunoscătoare a spiritului, putem afirma că doctrina lui Plotin e departe de a pune în lumină şi accentua activitatea conştiinţei, dinamismul gîndirii. Cunoaşterea este mai degrabă, pentru el[3], un soi de viziune, iar aceasta trebuie să fie viziune a ceva, altfel e zadarnică. Deci, adaugă el, e nevoie de mai mult decît de un lucru spre a exista viziune. Iar în altă parte, obiectul de gîndire e privit ca fiind anterior acesteia.[4]

Totuşi, aici chiar, putem sublinia o afirmaţie interesantă, din punctul de vedere în care ne aşezăm; afirmaţia anume că inteligenţa şi fiinţa sînt de fapt identice, şi că inteligenţa noastră e cea care îmbucătăţeşte realitatea. Apoi mai trebuie subliniat ceva: situaţia specială pe care o are printre ipostazele plotinice

---

[1] *Les Enneades*, vol.III, „Notice“, p. 187.

[2] *Op. cit.*, p. 181.

[3] A V-a Eneadă, tratatul III, „Despre ipostazele ce se cunosc şi despre principiul de dincolo de fiinţă“, cap. 10.

[4] *Ibid.*, tratatul IX, cap. 7 şi 8.

(Unul, Inteligenţa şi Sufletul) ipostaza mijlocie. Inteligenţa este prin excelenţă cea care se cunoaşte pe sine. Sufletul e sub, Unul e deasupra cunoaşterii de sine.[1] S-a putut spune, pînă la un punct, că Unul şi Inteligenţa corespund primelor două ipoteze din dialogul *Parmenides*: dacă Unul e Unu, şi dacă Unul este (în acest din urmă caz el beneficiind de o anumită multiplicitate). Tocmai de aceea, pentru că implică o anumită multiplicitate, se poate cugeta inteligenţa pe sine. Căci — şi aceasta era lucrul ce merita să fie subliniat — obiectul cunoaşterii, spune Plotin[2], trebuie să fie multiplu iar nu absolut unul; ceea ce e cu desăvîrşire unul nu conţine nimic asupra căruia să se acţioneze, şi astfel va rămîne în repaus, în singurătatea sa absolută. În schimb o fiinţă care cugetă, încheie filozoful, trebuie să prindă întîi un lucru şi apoi altul, iar ceea ce e gîndit trebuie să prezinte varietate.

În felul acesta s-ar putea dovedi că se pune şi în plotinism problema sintezei ca temă fundamentală a vieţii cugetului. Viaţa aceasta, însă, nu e cu putinţă decît pe un anumit plan. „Unul" nu are conştiinţă de sine — adică nu se gîndeşte pe sine — căci dacă ar avea, el ar fi multiplicitate.[3] Ceea ce face pe comentator să rezume: orice conştiinţă e în chip necesar a unei multiplicităţi.[4] Iar ca sinteză a unei multiplicităţi, conştiinţa plotiniană se defineşte drept o conştiinţă autentic filozofică.

Numai că pentru Plotin nu problemele filozofiei însăşi stau în centrul interesului. Preocuparea sa e regăsirea subiectului pur: Unul. Nici subiectul „risipit într-o lume de obiecte", Sufletul, nici subiectul „separat în chip ideal de obiect", Inteligenţa[5], nu reprezintă ipostaze care să îl preocupe în ele însele. Ceea ce am calificat drept monoteism de cunoaştere la Plotin ţine, de fapt, de un monoteism mai vast şi mai substanţial. Este vorba de un adevărat primat al metafizicului, primat în numele căruia Unul, pe care izbutea să îl ocolească Platon, este acum

---

[1] *Ibid.*, tratatul III, „Despre ipostazele ce se cunosc ..."; „Notice", pp. 39 ş. urm.

[2] *Ibid.*, cap. 10.

[3] *Ibid.*, cap. 13.

[4] Bréhier, *op. cit.*, „Notice", p. 43.

[5] *Ibid.*, p. 182.

urmărit cu dinadinsul de Plotin, într-o aspirație care va părea să se definitiveze prin filozofia creștină.

MISTER ȘI SUBIECT

Și cu toate acestea, nu orice filozofie creștină imobilizează spiritul în contemplarea „ființei celei adevărate". Există un tip de filozofie creștină unde spiritul se bucură de libertățile după care năzuiește, chiar dacă se lasă dominat, în cele din urmă, de constrîngerile absolutului pe care îl atinge. Este tipul augustinian de filozofie creștină, tip în care R. Eucker vedea — poate nu fără dreptate — singura filozofie apărută pe teren cu adevărat creștin.[1] Dacă Platon, Aristotel și Plotin reprezentau succesiv o filozofie a spiritului, a naturalului și a supranaturalului, cu Augustin ciclul se redeschide în chip neașteptat, constituindu-se o filozofie a supranaturalului care să fie în același timp una a spiritului: o doctrină a lui Dumnezeu potrivită în același timp măsurii omului. E cu atît mai interesantă de urmărit desfășurarea cugetării lui Augustin, cu cît acesta izbutește, sau măcar schițează, o filozofie a spiritului împlîntată în absolut. Într-adevăr, pentru a putea reînsufleți spiritul, Platon era silit să relativizeze doctrina parmenidiană, adică să înfrîngă orice absolut. Augustin în schimb nu ocolește absolutul, ba îl acceptă cu hotărîre. Iar în loc să paralizeze astfel spiritul, cum te-ai aștepta, îl face viu, deschizînd pentru gîndirea creștină o perspectivă de nebănuit interes filozofic. Dacă nici Augustin nu a izbutit să dea o filozofie creștină închegată, deși a fost mai aproape de ea decît oricare altul, cugetarea sa rămîne cea dintîi care e în stare să sugereze ce ar putea aduce, astăzi încă, modul creștin de a filozofa. Ca pe toate planurile, creștinismul ar putea fi într-un cuvînt și în filozofie doctrina care să implice spiritualul fără a desfigura temporalul; așa cum omul s-a putut îndumnezei prin creștinism fără a-și părăsi, ba reliefîndu-și încă mai bine, omenia sa.

Ceea ce un Platon nu îndrăznise nici măcar a concepe — întovărășirea absolutului cu relativul —, Augustin reușește să sugereze, pur și simplu printr-o dispoziție fericită a gîndirii sale,

---

[1] *Dictionnaire de théologie catholique*, „Saint Augustin", col. 2318, ed. a 3-a, Paris, 1923.

dispoziţie care e totodată una dintre cele mai de preţ trăsături creştine: pornirea către interiorizare. Absolutul e interiorizat, e subiectivizat prin creştinism, şi aşa se întîmplă cu el şi în augustinism. În locul unei pluralităţi de mistere, care să îi fie exterioare, conştiinţa augustiniană incorporează „misterul“ şi izbuteşte să lumineze dinăuntru ceea ce nu se oferea în afară. Nicăieri conştiinţa subiectivă nu uneşte mai multă perplexitate cu mai multă putere de iradiere ca în augustinism.

Nedumerirea, neştiinţa, perplexitatea, sînt stări pe care istoricul le întîlneşte, cu titlul de stări privilegiate, la Socrate însuşi. De asemenea Platon, reluînd aici temele înaintaşului său, făcea din ele condiţia prealabilă a oricărei cunoaşteri bine întemeiate. În socratism şi platonism însă, asemenea stări aveau un caracter metodic, prefigurînd, într-un fel, îndoiala metodică de mai tîrziu, în ce avea ea deliberat, a lui Descartes. La Augustin, în schimb, totul e viu şi dramatizat. Perplexitatea nu este doar metodică, iar autorul nu şi-o însuşeşte de bună voie. El o trăieşte cu o intensitate care nu mai ţine, poate, de filozofie în genere, ci de un excepţional temperament filozofic. De aceea, dacă augustinismul este un tip de filozofie, sau măcar făgăduiala unui tip, a celui creştin, Augustin este, în patetismul său neegalat, un caz individual. Faptul că o asemenea fire a putut gîndi tipic, imprimă un contur de neşters structurii aceleia.

Îndoiala care stăpîneşte cu atîta plinătate pe Augustin, şi care va fi cel mai bun auxiliar al pornirii sale de interiorizare, nu priveşte cîmpuri anumite de fenomene: cade asupra tuturor şi indică de oriunde refugiul înspre spirit. Nimeni nu e încercat de simţămîntul neştiinţei, al uimirii, al misterului, cu tăria lui Augustin. Nu simple obiecte ale lumii exterioare, nu însăşi lumea exterioară, în întregimea ei, e obiect de perplexitate pentru filozoful creştin, dar chiar şi anumite simţuri lăuntrice, de netăgăduit pentru nimeni, îl umplu de uimire şi nedumerire. Mare e puterea memoriei! exclamă el de pildă într-un rînd.[1] „*Nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas.*“ Aşadar simplul fapt al memoriei i se pare „înspăimîntător“, umplîndu-l de admiraţie. Iar oamenii — spune el — se duc

[1] *Confessiones*, Cartea 10, cap. XVII.

să se minuneze în faţa piscurilor munţilor, a valurilor uriaşe ale mărilor, ori de albiile largi ale fluviilor, de ocean şi de rotaţia stelelor, uitînd de ei înşişi şi neminunîndu-se de faptul că, atunci cînd rostesc toate acestea, eu nu am realităţile înseşi sub ochi şi nici nu aş putea să le descriu dacă munţii şi valurile, rîurile şi stelele pe care le-am văzut, precum şi oceanul, despre care mi s-a istorisit, nu mi-ar fi perceptibile înăuntrul memoriei mele, în proporţii atît de mari de parcă le-aş vedea în afară.[1] Iată miracolul memoriei, faptul care o face *nescio quid horrendum*. Pe deasupra, cum se face că unele realităţi, cele sensibile, se înscriu în spiritul nostru prin imaginile lor, pe cînd altele par ascunse înăuntrul nostru, ca şi cum s-ar afla în cutele memoriei? Nici legile numerelor, nici cele ale întinderii nu ne-au fost întipărite în minte prin simţurile corporale. Memoria pare a le scoate din ea însăşi. Memoria aceasta ciudată, care îşi aminteşte nu numai de tot soiul de lucruri, dar chiar de propriile ei amintiri.[2] Căci într-adevăr, cum e cu putinţă să ai amintirea unei amintiri? Are memoria virtutea de a reţine memoria? Dar cum se face că îşi aminteşte chiar de uitare? Şi cine mai poate înţelege atunci firea memoriei?[3]

Ceea ce îl tulbură cu deosebire pe Augustin, în ordinea aceasta de idei, este că nu cercetează cine ştie ce taine cereşti, ci memoria sa, spiritul său. Aşadar pe sine în primul rînd, pe sine şi propriul său spirit nu îl poate el înţelege. Misterele lumii din afară par a nu mai constitui probleme pentru Augustin. Înăuntru caută el să vadă limpede, şi tocmai acolo întîlneşte un întuneric mai de nepătruns. Dacă, în procesul său de interiorizare, filozoful nu a descris pînă acum decît memoria, e pentru că facultatea aceasta, înspăimîntătoare în multiplicitatea ei, e spiritul însuşi: „*et hoc animus est, et hoc ipse sum*“[4]. Ce ar fi putut găsi el mai potrivit spre a-l aşeza dintr-o dată în centrul tainei sale

---

[1] *Confessiones*, Cartea 10, cap. VIII.

[2] *Ibid.*, cap. XIII. Aşa se întîmplă în cazul unei demonstraţii matematice, putea exemplifica Augustin.

[3] Dificultatea lui Augustin nu e, poate, una reală; memoria şi uitarea sînt o dată luate drept funcţii, altă dată drept conţinuturi. Uitarea însă, luată în conţinutul ei, nu poate anula memoria ca funcţie.

[4] *Confessiones*, Cartea 10, cap. XVI şi XVII.

de om, taină a cărei adîncime îi e atît de familiară şi totuşi atît de neliniştitoare?

Dar memoria nu e singura care să exprime spiritul şi să deştepte nelinişti în ceea ce priveşte taina acestuia. Orice fenomen familiar e în stare, cînd e cercetat cu atenţie, să trezească aceleaşi nedumeriri. Iată faptul timpului. Ce este acesta? se întreabă Augustin într-un loc des citat. „Dacă nu îmi cere nimeni să i-o spun, ştiu ce este; dacă însă vreau să îi explic ce e timpul, atunci nu o mai ştiu." E adevărat că Augustin pornise la cercetarea naturii timpului dintr-un interes străin de subiect, unul teologic: el urmărea să răspundă celor care se întrebau ce anume făcea Dumnezeu înainte de a crea cerurile şi pămîntul; iar răspunsul său precizează că, Dumnezeu fiind creatorul timpului însuşi, întrebarea de mai sus nu are, ca atare, rost. Dar problema timpului este deschisă.[1] Augustin nu o va ocoli, chiar dacă, pînă la urmă, nu o va dezlega. Într-adevăr, greutăţile ce se ivesc, de cum gîndeşti noţiunea de timp, sînt mari. Ce reprezintă trecutul şi viitorul? Doar prezentul are realitate, şi cu toate acestea spunem despre primele două că sînt lungi sau scurte. Cum poţi măsura ceva ce nu este? Dacă am izbuti să reducem trecutul şi viitorul la prezent, atunci măsuratul lor ar deveni cu putinţă. Iar aceasta şi face Augustin: atît trecutul cît şi viitorul se lasă reprezentate în cadrul prezentului trăit. De aceea[2] s-ar putea spune mai cu dreptate că nu există trei timpuri diferite, ci trei înfăţişări ale prezentului: prezentul celor trecute, al celor cu adevărat de faţă, şi al celor viitoare. Toate acestea există în spiritul nostru şi numai în el. Astfel interiorizat, timpul nu poate fi înţeles ca mişcare, cum vor unii, ci doar ca măsură a mişcării.[3] Dar aceasta încă nu ne lămureşte, de vreme ce timpul-măsură e fără întindere. Şi totuşi timpul e real, căci e trăit, de vreme ce el, Augustin, îşi rosteşte «în timp» neştiinţa sa asupra timpului.[4] De aceea, ca experienţă trăită, singura lui măsurătoare cu putinţă e în spirit: *„in te, anime meus, tempora metior"*[5]. Trecutul e

---

[1] *Confessiones*, Cartea 11, cap. XIX.
[2] *Ibid.*, cap. XX.
[3] *Ibid.*, cap. XXIII.
[4] *Ibid.*, cap. XXV.
[5] *Ibid.*, cap. XXVII.

măsurat în spirit ca amintire, viitorul e măsurat în spirit ca efort de atenţie, ca aşteptare. Dacă timpul este încă o enigmă pentru Augustin, e fiindcă spiritul însuşi, la care problema timpului s-a redus, este una.

Perplexitatea în care e vîrît filozoful, prin analiza timpului, e cît se poate de instructivă. Două momente, mai ales, sînt de subliniat: procesul de interiorizare a timpului, apoi dizolvarea întregului în tema cea mare a spiritului. În ce priveşte primul punct, am amintit ce conversiune suferea timpul: în loc să privească timpul creaţiei, timpul cosmic, Augustin considera timpul trăirii lăuntrice. Modalităţile timpului, trecutul şi viitorul, sînt, la el, simple modalităţi ale prezentului, iar acesta este subiectivitatea însăşi. Comprimat într-un punct, prezentul, valorificat pe un singur plan, interioritatea, timpul devine pe de altă parte, acum, părtaşul, dacă nu expresia credincioasă a vieţii spiritului. Ca şi memoria, care se ridica, prin nedumeririle ei, la faptul însuşi al trăirii în spirit, timpul reprezintă pentru Augustin întîlnirea conştiinţei cu misterul ei cel adevărat. Ce este memoria? Ce este timpul? Acestea sfîrşesc prin a fi: ce este spiritul? Ce sînt eu însumi? În capacitatea lui Augustin de a-şi simţi cu atîta intensitate neştiinţa, ca şi în puterea de a concentra temeiurile neştiinţei sale în faptul subiectivităţii, stă principiul desfăşurării filozofice a gîndirii sale. Augustinismul e o filozofie care ţine în primul rînd de setea certitudinii interioare.

Caracterizator pentru augustinism, ca filozofie a certitudinii interioare, e faptul coincidenţei dintre perplexitate şi certitudinea însăşi. Locul incertitudinii maxime va fi totodată şi locul celei mai înalte siguranţe. În sînul aceluiaşi spirit în care atinge nedumeririle cele mai înfricoşătoare, Augustin întîlneşte sîmburele certitudinii aducătoare de linişte. Cu expresia sa atît de fericită, filozoful va spune că Dumnezeu se află în sine, pe cînd el — el este scos din sine. Acest: *„Et ecce (Domine), intus eras et ego foris“*[1], exprimă mai bine decît orice întovărăşirea dintre perplexitate şi lumină. Cum să nu fie perplex un cuget care nu îşi mai găseşte izvoarele, care nu se mai stăpîneşte pe sine, ba chiar

[1] *Confessiones*, Cartea 10, cap. XXVII.

se uită pe sine, aşa cum arăta filozoful cu prilejul memoriei? Dar, în acelaşi timp, cum să nu deţină certitudini un spirit care, părăsit de sine, este totuşi locuit de lumina divină?

Traducerea strict filozofică, desprinsă — în aparenţă dar poate nu şi în fond — de orice material teologic, a unei asemenea dualităţi în sînul conştiinţei, o dă un loc din *Solilocvii*, de care abia dacă mai e nevoie să amintim. Nesiguranţa şi certitudinea se înfrăţesc. Din însuşi faptul nesiguranţei şi al îndoielii se pot scoate temeiurile unei anumite certitudini. De aceea, pornind să afle ce este Dumnezeu şi ce e sufletul — temele cele mari ale tratatului *Solilocviilor* — Augustin începe prin a se întreba ce anume ştie, spre a căpăta sîmburele certitudinii de care are nevoie. „*Tu, qui vis te nosse*", se întreabă Augustin în locul de care vorbim, „*scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis anne multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. Ergo verum est cogitare te*"[1]. Spiritul are aşadar prilejul unei certitudini. Nu e încă certitudinea prezenţei divine, cum va fi mai tîrziu: e totuşi o certitudine, şi una pe care se poate clădi.

Aceeaşi coincidenţă dintre neştiinţă şi certitudine reiese din alt loc, la fel de renumit dar mai rar citat în întregul său, al operei augustiniene. Ba aici nu simplul fapt de a cugeta întemeiază ieşirea din îndoială, ci un întreg şir de simţiri lăuntrice, de trăiri ale spiritului. E vorba de opera cea mare intitulată *De trinitate*, unde, după ce arată că pot exista îndoieli asupra naturii sufletului, filozoful adaugă: „*Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; și dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*"[2]. Iată cîte certitudini poate număra

---

[1] *Soliloquia*, Cartea 2, cap. I, „Patrologia latină", Migne, vol. XXXII, col. 885.

[2] *De trinitate*, Cartea 10, cap. X, par. 14, „Patrologia latină", vol. XLII, col. 981.

Augustin. Şi chiar dacă te-ai îndoi de ele, nu faci decît, cum o arată singur cu multă iscusinţă, să revii la ele.

Dar pasajul acesta din urmă nu trebuie înţeles chiar aşa, literal. E adevărat că, de pildă, dacă te îndoieşti că trăieşti, nu faci decît să îţi trăieşti îndoiala; şi dacă te îndoieşti că ştii, izbuteşti să ştii măcar aceasta, că nu ştii nimic sigur; deci revii la ceea ce puneai la îndoială. Dar aceasta nu înseamnă că *vivere, meminisse, intelligere, velle, cogitare, scire* şi *judicare* sînt tot atîtea certitudini deosebite. Locul de faţă din *De trinitate* a fost pe drept cuvînt pus sub ochii lui Descartes, iar apropierea e mai mult decît legitimă.[1] Căci dacă Descartes scoate din faptul îndoielii numai pe *cogito*, nu trebuie să se uite că, la el, *cogito*-ul cuprinde orice trăire a spiritului, deci şi voinţă şi memorie şi gîndire, sau orice altceva; iar cît despre *vivere*, cea mai bună dovadă că îl conţine e faptul că îl poate scoate de acolo, de vreme ce filozoful spune: *cogito, ergo sum*. Aşadar certitudinea augustiniană e, ca şi a lui Descartes, una singură, să îi spunem *cogito*-ul sau, mai bine, faptul lui *animus*, faptul spiritului. E însă o certitudine cu mai multe feţe, spiritul însuşi avînd mai multe feţe.

Iar în chipul acesta augustinismul, încercat la început de toate neliniştile, regăseşte în cele din urmă un sîmbure de certitudine, o dată cu regăsirea spiritului. Filozofia spiritului, ce se constituie astfel, depăşeşte însă graniţele filozofiei. E o filozofie a spiritului concret, trăitor în marginile absolutului, religios deci. De aceea şi spunem o filozofie a spiritului şi nu una a conştiinţei, problemele acestea fiind covîrşite de viaţa spiritului. Dacă uneori gîndirea lui Augustin pare a respira în climatul de libertate filozofică şi chiar de scepticism metodic al lui Descartes, e pentru că nu e întregită prin ceea ce afirmă ea. În timp însă ce, la Descartes, conştiinţa îşi are o viaţă proprie şi doar presupune pe Dumnezeu, la Augustin spiritul îl manifestă cu adevărat. Numai în lumina acestei participări vom putea înţelege atît cer-

---

[1] Lucrul acesta e cu adevărat independent de împrejurările în care se pune problema *cogito*-ului la unul sau celălalt dintre filozofi. La Augustin, spune un comentator (Léon Blanchet, *Les Antécédents historiques du „Je pense, donc je suis"*, Alcan, 1920), *cogito*-ul apare în împrejurări cu totul specifice. Uneori serveşte indirect ca armă contra arianismului, întrucît oferă o analogie posibilă pentru trinitate. Alteori, serveşte în diferite scopuri, tot religioase.

titudinea augustiniană cît şi ordinea de lucruri asupra cărora îşi proiectează ea luminile.

CERTITUDINEA AUGUSTINIANĂ

Înainte de a face analiza certitudinii augustiniene privită sistematic, este locul să se amintească de începuturile ei în ordine istorică. În prima perspectivă, factorul teologic reprezintă ceva de neocolit; în a doua, însă, Augustin întîrzie îndelung în granițele filozofiei şi, pînă la un punct, îndreptăţeşte apropierea de mai sus cu cartezianismul. Într-adevăr, în desfăşurarea cugetării lui Augustin, temele de început sînt strict filozofice. Se ştie cum e convertit tînărul la studiul filozofiei: prin lectura operei lui Cicero, *Hortensius*. Afirmaţia sa din *Confesiuni*[1] cum că acea lectură îl îndrepta de pe atunci către Dumnezeu şi spre creştinătate — *„ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas"* — e cel mult indicaţia unui început de drum. De fapt Augustin e încă departe de creştinătate, iar mărturisirea de mai jos, de la cap. V, cum că pe vremea aceea nu putea gusta defel Biblia şi prefera „demnitatea ciceroniană" e cît se poate de doveditoare.

Acum încep pentru el anii aceia lungi de maniheism. Augustin nu a descoperit încă viaţa interioară, nici măcar pe plan filozofic, cu atît mai puţin pe plan religios. Este stăpînit de un anumit materialism şi acordă un interes deosebit celor din afară. Amintind de tratatul său de început — azi pierdut — *De pulchro et apto*, el arată singur[2] cît era de stăpînită mintea sa de imagini corporale şi cum nu putea prinde în nici un chip existenţa spiritului. „Pe vremea aceea nu îmi dădeam seama", spune el, „că mintea mea are nevoie să fie călăuzită de altă lumină, spre a fi părtaşă la adevăr." Urmarea era că rătăcea prin tainele lucrurilor din afară. În acel răstimp îi cade în mînă cartea despre categorii a lui Aristotel[3]; dar, deşi e în stare să o înţeleagă singur, nu

---

[1] Cartea 3, cap. IV.

[2] Cartea 4, cap. XV. Pentru începuturile lui Augustin şi în special pentru maniheism, v. Prosper Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, 1918, ori Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

[3] *Ibid.*, cap. XV.

folosește mult de la ea și nu pricepe rostul discriminărilor acelora. Altele sînt problemele care îl încearcă, probleme mai degrabă privitoare la știința naturii; iar faptul că nu găsește la maniheieni o întemeiere rațională a solstițiilor, echinocțiilor ori eclipselor, reprezintă, pentru el, o primă pricină de dezamăgire. Cînd va constata că nici măcar celebrul maniheist Faustus nu îi poate da socoteală cu privire la toate ce îl interesau *„de caelo, et sideribus, et sole et luna“*[1], atunci nimic nu îl mai poate reține în maniheism. Augustin e pregătit să îndure criza sceptică pe care i-o deșteaptă — dar nu pentru multă vreme — academicienii.

Sînt necesare de reamintit faptele acestea ținînd de istoria gîndirii augustiniene. Ele dovedesc că pornirea către interioritate nu era nici atît de sigură și nici atît de lesne atinsă în sînul acelei gîndiri. Multă vreme Augustin a rătăcit în cadrul unui materialism sau unui cosmologism, care putea să îi satisfacă unele curiozități științifice, fără a-i potoli totuși setea de certitudine. Abia scepticismul aduce, în cugetul filozofului, acea răsturnare de perspectivă, favorabilă unei interiorizări precum și unei îndrumări către certitudine. Scrierea din tinerețe, intitulată *Contra Academicos*, reprezintă, în această privință, cuvîntul său de totdeauna[2], cuvînt prin care înțelege să înlăture scepticismul. Concepută împotriva scepticismului Noii Academii, ale cărei idei Augustin le putea găsi — ne precizează istoricii — în Academicele ciceroniene, lucrarea sa desfășoară cîteva argumente devenite clasice împotriva scepticismului, în particular acela că doctrina pe care o combate se face pînă și pe sine cu neputință, dacă e luată în chip absolut. Chiar și în locul amintit din Cartea 15 a tratatului *De trinitate*, care e scris mult mai tîrziu, se stabilește, împotriva academicenilor, că măcar certitudinea trăirii este reală și că, închipuindu-ne pînă și dormind, încă putem dovedi de aici faptul viețuirii noastre. Apoi e limpede că, afirmîndu-se despre un adevăr cum că e probabil, se rostește o

---

[1] *Confessiones*, Cartea 5, cap. VII.

[2] *De trinitate*, Cartea 15, cap. XII, par. 21, „Patrologia latină, vol. XLII, col. 1073–1974, unde amintește de lucrarea sa din tinerețe; Charles Boyer, *L'Idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1920, pp. 21 ș. urm.

judecată disjunctivă — lucrul e sau adevărat sau fals — care, cel puţin în întregul ei, e adevărată. Dar în alte planuri, în fizică, de pildă, există destule prilejuri de certitudine.[1] Iar în ipoteză chiar că simţurile înşală, e sigur că ele dau totuşi ceva, dacă nu ar fi decît faptul înşelării. Astfel încît temeiurile de a respinge scepticismul nu lipsesc, chiar în ordine strict filozofică, iar Augustin dă impresia că ar fi putut să se ridice la o filozofie a certitudinii şi fără îndemnul cel mare al doctrinei creştine.

Dar nu putem ajunge cu desfăşurarea istorică a gîndirii sale pînă la concluzia că filozofia certitudinii se putea lipsi, la Augustin, de factorul creştin. În definitiv Augustin izbuteşte înfrîngerea scepticismului în *Contra Academicos*, iar scrierea aceasta e rodul convorbirilor de la Cassiciacum, unde se retrăsese filozoful, după convertire, împreună cu mai mulţi prieteni şi cu mama sa, creştină încă dinainte. Toate aşa-numitele dialoguri filozofice, dintre care nu am amintit pînă acum decît pe *Contra Academicos* şi *De libero arbitrio*, sînt întreprinse într-o atmosferă din ce în ce mai accentuat religioasă. Pe de altă parte implicaţia factorului religios, pe care nici în descrierea desfăşurării istorice a gîndirii lui Augustin nu o puteam ascunde, e vădită în perspectiva ei sistematică. Gilson arată limpede că prima treaptă în viaţa cugetului este credinţa. Inteligenţa nu precede credinţa, ci o urmează. E adevărat că această pornire, de a crede înainte de a înţelege, nu e afirmată pentru orice act de cunoaştere al cugetului, ci doar pentru îndrumarea gîndirii către Dumnezeu. Însă cunoaşterea lui Dumnezeu domină întreg augustinismul. Fără prezenţa Sa, de un fel sau altul, în sînul conştiinţei, aceasta nu capătă certitudini. Fără conţinuturile gîndirii divine, conştiinţa omenească nu are nici finalitate. E de prisos, ca urmare, să încerci a închipui augustinismul fără de Dumnezeu, cînd peste tot, în izvoarele şi scopurile sale, prezenţa divină hotărăşte.

Este timpul să pătrundem în această filozofie a certitudinii, care caracterizează din plin augustinismul. Ea se alcătuieşte împrejurul sufletului, noţiune ce preocupă cu deosebire pe filozof. Dar ce este sufletul? În unul din dialogurile sale, cel

---

[1] Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, pp. 46 ş. urm.

intitulat *De quantitate animae*, Augustin își pune (prin glasul lui Evodius) o serie de întrebări în legătură cu natura și activitatea sa.[1] Fără a putea să dea socoteală de toate, el lămurește totuși că patria sufletului este Dumnezeu iar, în ce privește natura lui, că e asemănătoare celei divine. În cele din urmă sufletul poate fi definit ca o anumită substanță, părtașă la rațiune și destinată să comande trupului.[2] Acum, ce se poate spune în privința cantității sufletului? Este și el o mărime? Iată un lucru pe care Augustin îl tăgăduiește cu hotărîre. Sufletul nu are dimensiuni spațiale, după el, iar esența lui e de natură spirituală. Cînd se vorbește de mărimea sufletului, nu trebuie deci să se înțeleagă ceva spațial, ci doar o anumită capacitate a sa. Dacă însă lucrurile stau așa, atunci nu poate fi vorba de o adevărată creștere a sufletului împreună cu trupul și o dată cu scurgerea timpului. În acest caz, „cum se face, întreabă Evodius, „că un copil nou născut e neștiutor?" Cu alte cuvinte, cînd se capătă cunoștințele? Și în ce chip?[3]

De la primele cercetări în jurul sufletului se ating, așadar, problemele delicate ale certitudinii. Căci întrebările în jurul cunoașterii sfîrșesc, cel puțin la Augustin, prin a constitui o filozofie a certitudinii, iar sufletul e legat în adîncul său de asemenea probleme. E în firea sufletului să cugete necontenit, spune Augustin[4] — aproape la fel cum va spune mai tîrziu Leibniz în polemica sa împotriva lui Locke. Cu toate acestea dezlegarea problemelor cunoașterii nu îi pare deloc ușoară lui Augustin, iar în privința soluției aduse, el avea să își schimbe radical părerea, mai ales în legătură cu originea cunoștințelor. Astfel, la început, în acest *De quantitate animae*, scris în anul 388, întrebarea lui Evodius: „Cum se face că sufletul nu aduce cu sine nici o cunoștință deși se spusese despre el că este nepieritor?" își găsește răspunsul cum că, dimpotrivă, sufletul poartă

---

[1] *De quantitate animae*, Patrologia latină", vol. XXXII, col. 1035: „De unde vine sufletul? Cum este? Cît e de mare? De ce a fost hărăzit corpului?" etc.

[2] *Op. cit.*, col. 1048.

[3] *Op. cit.*, col. 1052 și 1054.

[4] *De Genesi ad litteram*, Cartea 12, cap. XX, citat de Nourrisson (*La Philosophie de Saint Augustin*, ed. a 2-a, Paris, 1866).

cu sine toate ştiinţele, şi că a învăţa nu vrea să spună altceva decît a-şi reaminti.[1] Ceea ce înseamnă că se proclamă o soluţie strict platonică, potrivită cu doctrina reminiscenţei. Dar Augustin nu crede pînă la capătul vieţii sale în doctrina reminiscenţei. În *Retractările*, cît se poate de semnificative, scrise pe la anul 426 sau 427, referindu-se[2] tocmai la pasajul din *De quantitate animae* citat, revine asupra ideii că a cunoaşte înseamnă a-şi aminti, şi restrînge afirmaţia numai pentru unele cunoştinţe intelectuale, unde, de altfel, nu mai e loc pentru sensul platonic al reminiscenţei, ci e vorba de unul augustinian, potrivit cu învăţătura ce vom expune mai jos.

Dar originea cunoştinţelor ca şi graniţele lor nu alcătuiesc prin ele însele probleme dintre cele care să reţină prea mult atenţia lui Augustin. Preocupările sale nu privesc aceste probleme decît în măsura în care ele aparţin unei conştiinţe trăitoare. Căci există o trăsătură, în filozofia sa, care face din ea una a prezentului, a prezentului trăit. Problema memoriei şi cea a timpului, marile teme filozofice ale *Confesiunilor*, se reduceau, după cum am văzut, la tema prezentului. Filozofia spiritului, cum calificăm uneori augustinismul, reprezintă una a trăirii prezente, a spiritului în act. Şi nimic nu e mai sigur decît că setea de certitudine care îl însufleţeşte pe filozof e de intensă «actualitate», ea reprezentînd, pentru conştiinţa celui unde se pune, nevoia de a ieşi dintr-o criză sceptică nemijlocit resimţită, nevoia de a se reasigura pe sine în propriul ei exerciţiu. Certitudinea nu poate fi o simplă înregistrare a trecutului sau presimţire a viitorului. E unul din modurile prezentului însuşi.

Această trăsătură a filozofiei augustiniene explică, în parte, de ce, în ciuda numărului mare al scrierilor, doctrina de care vorbim nu e chiar atît de cuprinzătoare în probleme pe cît ar fi putut să fie, ea nerelevînd o serie de teme pe care te-ai fi aşteptat să le întîlneşti acolo. În acelaşi timp însă, trăsătura amintită dă socoteală de intensitatea cu care se pun unele teme, ca şi de faptul desei lor reveniri. Regăseşti cîte o temă în mai multe lucrări, din felurite perioade ale vieţii lui Augustin, la fel de viu

---

[1] *Op. cit.*, col. 1054.

[2] *Retractationes*, cap. VIII, art. 2.

ca şi cum s-ar pune pentru întîia oară. Unele probleme nu îl solicită deloc, în timp ce altele nu îl obosesc niciodată. Puţini cugetători au avut, la capătul vieţii lor, tăria şi interesul să îşi gîndească din nou întreaga operă, adnotînd şi revizuind — aşa cum face Augustin cu acele curioase *Retractationes* ale sale.

Astfel înţeleasă, filozofia augustiniană condensează, în setea de certitudine prezentă, întreaga varietate a problemelor ei. Fiecare dintre ele le recheamă pe toate celelalte, în aşa fel încît, fie că discută despre trinitate, despre ordine, despre muzică sau despre liberul arbitru, Augustin te ajută să faci înconjurul filozofiei sale. Să luăm, de pildă, cazul scrierii *De libero arbitrio* şi să constatăm, în sfîrşit, în ce rezidă şi de ce tip este certitudinea rîvnită.

De libero arbitrio întreprinde cercetarea dacă Dumnezeu poate fi autorul vreunui rău. Pentru aceasta însă, filozoful are nevoie să se asigure încă o dată în ce chip este vădit cum că Dumnezeu fiinţează.[1] Iată de ce Augustin se vede silit să regăsească toate izvoarele certitudinii sale. Fără a mai produce argumentele folosite de nenumărate ori împotriva scepticilor, ori în alte împrejurări, el se crede în măsură să afirme că trei lucruri sînt vădite fiecărei conştiinţe: *esse, vivere et intelligere*. De aici trebuie să se pornească în stabilirea oricăror altor certitudini. La fel cum *esse, vivere* şi *intelligere* se suprapun dar se şi implică într-o ordine anumită, există dincolo de ele un termen ierarhic, a cărui regăsire întregeşte viziunea spiritului şi satisface întru totul setea sa de certitudine.

Într-adevăr, *esse, vivere* şi *intelligere* nu stau pe acelaşi plan. Piatra este, dar nu vieţuieşte. Animalul vieţuieşte, dar nu posedă facultăţi intelectuale. În schimb *intelligere*, care e ordinea superioară, le implică pe celelalte două. Ca şi Aristotel în teoria sufletelor, Augustin nu concepe treapta de sus fără existenţa celorlalte. Dacă distincţiile nu sînt chiar atît de desăvîrşite şi rigide ca în peripatetism, există totuşi, în doctrina lui Augustin, o ridicare gradată, pe care nu o poţi ocoli atunci cînd vrei să dai socoteală de conţinutul doctrinei. Astfel, obiectul simţului face parte din ordinea lui *esse*; simţul, în schimb, din cea a lui *vivere*.

---

[1] *De libero arbitrio*, Cartea 2, cap. III.

Dar simţurile obişnuite nu sînt singurul mod al sensibilităţii. Dat fiind că adesea ele au ceva comun unora sau altora — de pildă forma şi mărimile sînt comune văzului şi pipăitului —, trebuie să existe un simţ care să prindă elementul acesta comun; e simţul interior. Pe deasupra, simţurile nu se simt pe ele însele. Îndatorirea de a o face va reveni tot simţului interior.[1] Dar de ce simţul acesta interior, care aparţine tot lui *vivere*, ca şi celelalte simţuri, le este superior? Fiindcă le apreciază activitatea — e răspunsul. Pentru Augustin, ierarhizarea certitudinilor se face nu numai prin participarea lor la cele trei trepte, dar şi înăuntrul aceleiaşi trepte, prin rolul ce revine fiecăreia. Nu cumva raţiunea e cea care apreciază activitatea simţului interior? Aşa se şi întîmplă.[2] Şi de aceea, raţiunea, care chiar prin rang stătea deasupra sensibilităţii — ca făcînd parte din *intelligere* —, stă acum deasupra sa şi prin funcţie. Ea încoronează viaţa sufletească a omului, dînd certitudinii de sine expresia cea mai înaltă.

Dar lanţul certitudinilor nu este încheiat. Dacă am fi în stare să găsim ceva care să stea înaintea raţiunii noastre, spune Augustin[3], atunci am putea fi la fel de încredinţaţi, ca privitor la oricare din inelele de pînă acum ale lanţului, că avem de-a face cu Dumnezeu. Nevoia aceasta nouă de a depăşi raţiunea face pe Augustin să îi cerceteze atent conţinutul. În chipul acesta ni se precizează materia asupra căreia poartă, atunci cînd e vorba de spirit, certitudinea augustiniană. Conţinutul la care ne referim se lămureşte printr-o comparaţie. Simţurile sînt deosebite la fiecare ins; obiectul lor însă este acelaşi[4]; sau, precizînd mai departe, este unul şi acelaşi, pentru mai multe conştiinţe sensibile, obiectul care nu e alterat, însuşit, digerat de subiectul ce simte; cum ar fi, de pildă, lumina, sunetul, corpurile intangibile, ş.a.m.d. Aşa stînd lucrurile pentru conştiinţa sensibilă, putem acum cerceta, privitor la cea intelectuală, dacă nu găseşte şi ea ceva comun tuturor semenelor ei.[5] Iar conţinuturi comune conştiinţelor intelectuale există, cuprinse fiind deopotrivă în

---

[1] *Ibid.*, cap. IV, p. 10.
[2] *Ibid.*, cap. VI, p. 13.
[3] *Ibid.*, cap. VI, p. 14.
[4] *Ibid.*, cap. VII, pp. 15 şi 16.
[5] *Ibid.*, cap. VIII, pp. 20 ş. urm.

ordinea matematicilor şi în cea pe care autorul o numeşte a înţelepciunii. În ce priveşte matematicile, Augustin nu vorbeşte decît despre numere, dar, într-un fel, autorizează lesne generalizarea pentru întreg cîmpul matematicilor. Adevărul numărului domină cugetele, spune Augustin în acelaşi loc unde îşi pusese întrebarea. Adevărurile matematice în genere sînt comune tuturor conştiinţelor, fiindcă într-un anumit sens ele se impun acestora: sînt adevăruri valabile pentru veşnicie. Faptul că $7 + 3 = 10$ e pentru totdeauna adevărat. Nu poate înceta să fie adevărat o dată cu încetarea activităţii simţurilor, pur şi simplu pentru că numerele (obiectele matematic în general, putea spune Augustin) nu sînt scoase din lumea sensibilă. În aceasta, lămureşte el, nu întîlneşti nici măcar unitate, dat fiind că are aspecte felurite, părţi felurite ş.a.m.d. Adevărul numărului nu este deci scos de nicăieri din afară, ci e contemplat în lumina lăuntrică a spiritului. De aceea se şi impune oricărei conştiinţe intelectuale: e un adevăr gravat într-o lume inalterabilă, pe care numai în şi prin lumina interioară poţi să o regăseşti. Cît despre înţelepciune, ea trebuie de asemenea privită drept ceva comun cugetelor, iar nu ca variind după felurimea lor. În ce constă această înţelepciune, ni se dau cîteva sugestii în cele ce urmează.[1] Putem scoate de acolo că e vorba, în linii mari, de anumite principii morale, pe de o parte, sau judecăţi de valoare, pe de alta. Tipul acestor principii ar fi afirmaţia, de însemnătate în augustinism, cum că incoruptibilul este mai bun decît coruptibilul şi deci îi trebuie preferat. Asemenea afirmaţii şi judecăţi sînt universale, ceea ce dovedeşte că înţelepciunea e una. Dacă se întîmplă să privim înţelepciunile ca mai multe, spune Augustin[2], e fiindcă le asimilăm cu binefacerile vieţii sau cu bunurile ei, care într-adevăr par a fi mai multe. Dar cel ce judecă astfel ar putea la fel de bine să afirme că nici lumina soarelui nu e una singură, întrucît în ea vedem o mulţime de lucruri. Dimpotrivă însă, ca şi în cazul matematicilor, trebuie să privim înţelepciunea drept bun comun tuturor conştiinţelor intelectuale.

Înainte de a vedea concluziile trase acum de către Augustin, să subliniem un aspect al gîndirii sale, folosind apropierea ce

---

[1] *De libero arbitrio*, Cartea 2, cap X.
[2] *Ibid.*, cap. IX, p. 27.

putem face, aici, între el şi Descartes. Afirmaţia mai sus amintită, cum că înţelepciunea e una şi aceeaşi la toţi oamenii, este întocmai afirmaţia lui Descartes de la începutul scrierii *Regulae ad directionem ingenii*. Mai mult încă, şi comparaţia cu lumina soarelui — care lumină e una, deşi e răspîndită peste tot soiul de lucruri — e aceeaşi la amîndoi. Detractorii lui Descartes puteau afla deci încă un prilej de a scoate la iveală lipsa de originalitate a gîndirii sale. Cu toate acestea apropierea dintre cei doi filozofi este, de astă dată, mai mult în termeni decît reală. Şi unul şi altul spun înţelepciuni: dar, în timp ce Descartes se gîndeşte mai mult la funcţie, Augustin vorbeşte de conţinutul ei. Descartes vrea să arate că ştiinţele pot fi, ba chiar trebuie, învăţate laolaltă, ele căpătîndu-se prin mijlocirea unui acelaşi instrument, reprezentînd exerciţiul unei aceleiaşi facultăţi; Augustin urmăreşte a dovedi că materia înţelepciunii e comună oamenilor, ea exprimînd ca atare intervenţia unei aceleiaşi cauze creatoare. Filozoful modern descrie lumina în acţiunea ei de a lumina; celălalt în ea însăşi, deci ridicîndu-se pînă la principiul ei. Augustin vrea să ajungă la ultimul termen al certitudinii sale, la izvoarele ei adevărate. De aceea, spre deosebire de un Descartes, care se mulţumea cu exerciţiul înţelepciunii pentru ca abia apoi să îi caute materia — în speţă „ştiinţa universală" —, Augustin pleacă de la conţinut spre a limpezi însăşi natura înţelepciunii.

Într-adevăr, din faptul că există şi pentru conştiinţele intelectuale un cîmp de lucruri comune, neschimbătoare, veşnice, certitudinea augustiniană cucereşte o dată esenţială: conştiinţa unui adevăr etern, adevărul, în sînul căruia sînt cuprinse toate cele pe care le-am aflat pînă acum ca sigure.[1] Căci faptul de a avea noţiuni comune nu se explică, după Augustin, decît printr-un principiu care să stea deasupra lor, a tuturor. Nu ne putem închipui că adevărurile ţin de firea minţii noastre şi că astfel coincidenţa s-ar explica prin acordul dintre cugete. Este un fapt că noi judecăm potrivit cu adevărul. Dacă însă un adevăr ar fi inferior minţii noastre, atunci nu am mai judeca *secundum illam* (*veritatem*) ci *de illa*. Pe de altă parte, nici egal cu mintea noastră

[1] *Ibid.*, cap. XII, pp. 33 ş. urm.

nu se poate socoti adevărul, căci mintea este schimbătoare, o dată fiind în stare să perceapă mai mult, altă dată mai puţin; pe cînd adevărul nu este schimbător. De unde reiese că el îi este superior, lucru care e şi firesc de vreme ce preţuim cugetul după putinţa sa de a capta adevărul. Ceea ce înseamnă că există ceva deasupra minţii: e Adevărul, Dumnezeu însuşi.

Dovada existenţei lui Dumnezeu este, în chipul acesta, statornicită, iar *De libero arbitrio* îşi poate încheia aici paranteza deschisă. Dar Augustin nu cucerise numai cea mai sigură, pentru el, dintre dovezile existenţei lui Dumnezeu. Izbutise şi să închege şi să rotunjească visata filozofie a certitudinii. *Vivere, esse, intelligere*, nu sînt decît certitudini de început. Ele duc mai departe, către certitudinea cea mare a existenţei divine, lăsîndu-se în cele din urmă sprijinite de această existenţă, în care singure erau cu putinţă. Iar dialectica aceasta curioasă a augustinismului, dialectică ascendentă, prin care se ajunge de la trăire la Adevăr, se cere acum răsturnată, spre a se căpăta orientarea exactă, dinăuntru în afară, de la principiu la act, a filozofiei augustiniene. Numai aşa se va putea înţelege în ce mare măsură avea Windelband dreptate să numească filozofia aceasta o metafizică a experienţei interne şi cîtă bogăţie trădează şi consfinţeşte o asemenea calificare.

INTERIORITATEA

„Experienţa internă" a lui Augustin nu alcătuieşte un cerc de probleme închis. Dacă e adevărat că filozoful găseşte faptul certitudinii în intuiţia imediată a sufletului, adică deopotrivă în sentimentul vieţii ca şi al cugetării sale, cum rosteşte un comentator[1], nu reiese defel de aici că intuiţia sufletului este una simplă, sau că datele sigure ale cugetării ar fi limitate. Există o serie de lucruri inatacabile, iar la ele revine necurmat filozoful, cînd se împotriveşte scepticismului. Aşa sînt, în afară de faptul propriei existenţe şi cugetări, deci în afară de certitudinea *cogito*-ului larg înţeles, principiul contradicţiei sau principiul terţiului

---

[1] Nourrisson, *op. cit.*, vol. I, p. 95.

exclus, cum am văzut că e cazul cînd se proclamă adevărul judecăţilor disjunctive; ori adevărurile matematice şi cele ţinînd de înţelepciune, cum era cazul la *De libero arbitrio*.[1] E drept că, în fapt, toate acestea nu sînt în afară de *cogito*, ci prin el. De aici pornesc ele, ca de la un principiu, desfăcîndu-se în toate direcţiile.[2] Dar centru al filozofiei augustiniene este *cogito*-ul nu numai prin manifestările ci şi prin implicaţiile sale. Din acest miez de experienţă internă, certitudinea se poate reîmprospăta oricînd, sub forme felurite, trădînd o varietate pe care încă nu am înfăţişat-o întreagă şi implicînd o unitate metafizică pe care abia dacă pînă acum am amintit-o.

În ceea ce priveşte manifestările *cogito*-ului (care, ca orice moduri augustiniene, vor trimite dincolo de cuget), ne rămîne de subliniat prezenţa unei anumite doctrine a Ideilor în augustinism, doctrină ce dă un nou cîmp de evidenţă faţă de evidenţele dialectice, matematice sau morale, amintite mai sus. Comentatorii găsesc, cu destule temeiuri, că nu doar adevărul stă deasupra raţiunii noastre în augustinism, ci şi un fel de inteligibile subzistente, de tipul Ideilor platonice. Toate Ideile acestea ar alcătui o realitate unică în cele din urmă, fiind cuprinse în inteligenţa divină, căreia i se identifică. Şi fireşte că, dacă privim adevărul drept conţinutul intelectului divin, Ideile devin totuna cu el. Numai că, pînă la un punct, Ideile sînt urmărite în ele însele, ca fiinţînd în sine. Platonismul lui Augustin nu ar fi atît de accentuat, dacă nu am vedea în doctrina sa şi o reluare a temei acesteia, socotită esenţial platonică. Căci oricît de mult l-ar fi impresionat pe Augustin spiritualismul — dacă nu la Platon însuşi, pe care îl cunoştea parţial[3], cel puţin la neoplatonici —, spiritualism datorită căruia izbutea, cum ne arată în *Confesiuni*, să înfrîngă în sfîrşit pornirile sale materialiste, influenţa pla-

---

[1] Charles Boyer, *op. cit.*, p. 28; Johannes Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heilige Augustinus*, colecţia „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, vol. XIX, caietul 2, 1916, pp. 12 ş. urm.

[2] Boyer, *op. cit.*, pp. 4 şi 252.

[3] Nu cunoaştea dialogurile dialectice. V. *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2327. Ceea ce nu îl împiedică să afirme, în *De vera religione*, „Patrologia latină“, vol. XXXIV, cap. II, p. 2: *„Suavius ad legendum, quam potentius ad persuadendum scripsit Plato“*.

tonică asupră-i trebuie înţeleasă, ne spun comentatorii de care amintirăm, ca mergînd pînă la acest aşa-zis „idealism", adică pînă la proclamarea realităţii Ideilor.

Este însă locul să arătăm, împreună cu alţi comentatori, că Augustin dă două întregiri de toată însemnătatea platonismului. Întîi, îi întovărăşeşte o trăsătură realistă, arătînd că şi lucrurile empirice au realitate, nu numai cele ideale, cum spunea Platon; în al doilea rînd, face din Idei cîmpul activităţii divine. Pentru primul punct, comentatorii se sprijină pe deosebirea pe care o face filozoful între *sapientia* şi *scientia*.[1] În timp ce pentru lumea sensibilă Platon rezerva doar părerea, urmaşul său vorbeşte, dacă nu de înţelepciune, în orice caz de o adevărată ştiinţă a experienţei. Sapienţei îi revine cunoaşterea intelectuală a celor veşnice, spune el în *De Trinitate*[2]; ştiinţei — cunoaşterea raţională a celor temporale. Trebuie să se admită totuşi că există un grad de nedeterminare în conceptul acestei *scientia*. Dacă uneori ea este, ca aici, disciplina pe temeiul căreia cunoaştem lucrurile temporale, alteori e disciplina care ne ajută să ne orientăm printre ele; deci mai degrabă instrument de acţiune decît de cunoaştere. Mai sus ceva de locul citat se spusese limpede[3]: *sapientia* priveşte contemplaţia; ştiinţa — acţiunea. Şi în definitiv s-ar putea foarte bine ca Augustin să înţeleagă prin *sapientia* modul contemplativ, iar prin *scientia* cel practic al conştiinţei. Cartea 13 a tratatului, care găseşte în Sfînta Scriptură deosebirea dintre *sapientia* şi *scientia*, acordînd acesteia din urmă un rol ce ar ţine de credinţă, nu e de natură nici ea să lămurească pe deplin lucrurile. Dar, în lipsa unei interpretări hotărîte, să reţinem măcar că augustinismul întregeşte pe Platon printr-un interes — practic, sau de cunoaştere — privind şi ordinea temporală. Lucru care nu trebuie să surprindă la cineva ce ridică prezentul trăit, cum arătam mai sus, la rangul de materie privilegiată a filozofiei. Însă există o a doua depăşire a platonismului, de mai multă însemnătate, din punctul de vedere în care ne-am

---

[1] Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Bonn, 1931, pp. 16 şi 56.

[2] Cartea 12, cap. XV, par. 25.

[3] Cap. XIV, par. 22.

aşezat. Augustin vede mai departe decît lumea Ideilor. El le unifică în sînul unei conştiinţe, cea divină. Iar felul acesta de a le privi poartă cu sine cele mai grele urmări. În timp ce Ideile lui Platon reprezentau tot atîtea absoluturi, riscînd să imobilizeze gîndirea în contemplaţia lor, în cazul că nu izbutea să le relativizeze, chipul cel nou în care sînt ele concepute acum le însufleţeşte. Cu Augustin — nu o spunem numai noi, care tindem să dovedim aceasta, ci şi un comentator de seamă[1] — Ideile platonice nu mai alcătuiesc o lume rigidă, de absoluturi, ci ele sînt trecute în intelectul divin, ca moduri cugetătoare ale creaţiei. Pentru Boyer[2], de asemenea, Ideile nu trebuie concepute ca reprezentări statice, ci „drept energii de o rodnicie nelimitată". Platonismul nu atinge un asemenea activism decît cu preţul dezabsolutizării Ideilor. Augustin reuşeşte acelaşi lucru tocmai prin procedeul potrivnic: ducînd pînă la limită absolutismul lor şi făcîndu-le materie a intelectului divin. Pentru întîia oară ne apare cu adevărat grea de consecinţe întovărăşirea neaşteptată dintre absolut şi relativ, întovărăşire ce arătam, la început, că ar putea fi caracterizatoare nu numai pentru augustinism, dar pentru orice autentică filozofie creştină.

Iată, prin urmare, cum se întîmplă că manifestările *cogito*-ului trimit mai departe, către implicaţiile lui. Conţinutul *cogito*-ului, conţinut pe care l-am întregit cu doctrina Ideilor şi care este deschis către orice formă de afirmare a lui *esse*, *vivere* şi mai ales *intelligere*, se lasă unificat, pe de altă parte, de către principiul metafizic spre care ducea toată desfăşurarea sa dialectică. Acum gîndirea filozofului creştin poate fi privită aşa cum creşte ea: dinăuntru. Faptul pe care se sprijină cugetarea lui Augustin, spunea Boyer[3], este acesta cum că noi cunoaştem adevărul. Iar adevărul e cunoscut drept ceva nu străin de conştiinţă, ci implicat în ea: e o prezenţă în intimitatea ei. Cînd Augustin afirmă, cum făcea în *De libero arbitrio*, că adevărul, Dumnezeu însuşi adică, reprezintă un plan de stabilitate dincolo de insta-

---

[1] Hessen, *Augustins Metaphysik* ..., p. 47.
[2] *Op. cit.*, p. 119.
[3] *Ibid.*, p. 12.

bilitatea cugetelor noastre; cînd reia această teză în *De vera religione*[1], arătînd că intelectul nu judecă după sine, el fiind schimbător și inegal, ci după adevăr; cînd în același loc declară că există deasupra cugetului nostru o lege, numită adevăr — acest *supra mentem* nu trebuie luat defel cu titlu de exterioritate. Adevărul este independent de subiect, dar nu străin de el. Sau, mai precis, subiectul cunoscător e cel care nu e străin de adevăr. Faptul că judecă nu după sine ci după adevăr se traduce prin aceea că el, subiectul, e cufundat în adevăr, în mister, în divinitate. Gilson afirmă[2] cu pătrunderea cunoscută: nu o înlănțuire de concepte duce la existența lui Dumnezeu, după Augustin, ci mișcarea gîndirii (deci și înlănțuirea de concepte) nu sînt limpezi decît prin prezența lui Dumnezeu. De aceea, urmează comentatorul, nu e vorba să îl dovedim pe Dumnezeu, ci să îl găsim. Despre Augustin se poate spune: *il ne démontre pas, il montre.*

Pînă la urmă, așadar, filozofia lui Augustin nu mai este o doctrină a cunoașterii în sensul obișnuit: este o destăinuire, în înțelesul unei dezlegări de taine. Cele două direcții pe care se mișcă augustinismul ne par acum îndeajuns puse în lumină. Pe de o parte, el se străduiește să intensifice misterul, creînd perplexități în ordinea cea mai familiară; iar dacă nu va cădea în scepticism ci va cîștiga anumite certitudini, acestea nu înlătură cu desăvîrșire misterul ci, în măsura în care țin de o filozofie a prezentului trăit, se grefează tot pe el, pe taina spiritului însuși. Pe de altă parte însă, Augustin concentrează tainele în subiect, iar pe acesta în spirit, în faptul bogat al *cogito*-ului, iar urmarea este că orice desfășurare a vieții cugetului înseamnă o explicitare de sine, orice rostire adevărată — o destăinuire a Dumnezeului adevărat din noi.[3] Nu se putea ca o filozofie, care se întoarce așa de mult către subiect dar în același timp îl încarcă pe acesta de atîtea răspunderi, să nu ajungă la nevoia de a „mărturisi“ fără ocolișuri. *Confesiunile* lui Augustin, care mai

---

[1] Cap. XXX, pp. 54 și 56.

[2] *Op. cit.*, pp. 125 și 294.

[3] Gilson spune — p. 21 — că adevărul e independent de spiritul pe care îl comandă și îl călăuzește, ba chiar că e transcendent spiritului. Lucrul trebuie luat în ordinea valorii, nu în cea a ființei.

puţin decît orice sînt autobiografie, dau, în această privinţă, măsura augustinismului însuşi.

Şi tocmai prin *Confesiuni* se poate începe înfăţişarea augustinismului drept o doctrină care explicitează un mister, mărturiseşte pe Dumnezeu. Augustin nu ar da la iveală mărturisirile acelea, ba nici nu s-ar fi gîndit să le închege, dacă nu ar şti că fiinţa sa e înnobilată de o prezenţă înaltă. Cine e el şi ce interes ar putea înfăţişa, altfel, spusele sale? Dar, de fapt, nu sîntem noi cei care rostim adevăruri, după cum nu sîntem noi cei care învăţăm lucrurile cele drepte pe alţii. Însuşi Adevărul din noi — statornic, faţă de nestatornicia noastră de făpturi — e cel care predică şi instruieşte[1], adevăr care nu e nici ebraic, nici grec, nici latin, nici barbar şi care zace în adîncul cugetului nostru. De aceea s-a putut spune că nu este de despărţită, la Augustin, problema cunoaşterii de cea a existenţei lui Dumnezeu.[2] Adevărul lăuntric e principiul viu, obîrşia activităţii noastre intelectuale. Trebuie să ne ridicăm pînă la acest sîmbure de viaţă, spre a limpezi propria noastră fire şi faptă.

Dialectica progresivă, de la principiu la act, pe care o atingem acum, după ce, printr-o îndrumare inversă, ne-am ridicat pînă la principiu, adică la mister, se manifestă, la început, pe un plan modest: pe cel al conştiinţei sensibile. Augustin acordă sensibilităţii privilegiul de a nu fi cu desăvîrşire pasivă, pe de o parte, şi de a trimite mai degrabă înăuntru decît în afară, pe de alta. Iar în această privinţă, Gilson a dat o analiză într-adevăr remarcabilă, ce trebuie respectată, în liniile ei mari, pentru cel care vrea să pătrundă în conştiinţa cunoscătoare augustiniană. Filozoful descoperă relativ tîrziu — cum s-a văzut din cele de mai sus — spiritualitatea sufletului. Odată înţeleasă însă deosebirea dintre acesta şi corp, nimic nu îl mai reţine să proclame superioritatea desăvîrşită a celui dintîi, augustinismul ajungînd să treacă drept o filozofie platonică tocmai prin stăruinţa sa în a profesa acest dualism. Şi aici se naşte o întrebare[3]: dacă sufletul e cu adevărat superior corpului, atunci cum se face că acesta înrîureşte asupra

---

[1] *Confesiuni,* Cartea 11, cap. III şi VIII.
[2] Gilson, *op. cit.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 78.

celui dintîi actul senzației? Dar sufletul — arată îndată apoi comentatorul — nu trebuie privit ca un prizonier în corp, ci a fost creat tocmai cu dorința corpului în care locuiește. Iar pentru a putea protegui mai bine trupul, e cît se poate de firesc ca sufletul să îi perceapă modificările și tulburările. Ca urmare[1], înrîurirea fizică pe care o îndură corpul este, într-un anumit sens, nu acțiune a acestuia asupra sufletului, ci un soi de „apel" pe care îl face el pentru ca acesta din urmă să își îndrepte atenția asupră-i. Negreșit că există o latură de pasivitate în senzație, chiar în felul în care o concepe Augustin. Dar comentatorul se grăbește să arate că tot modul activ al sufletului este cel care domină teoria senzației. De pildă, o senzație auditivă, precizează el, este făcută posibilă, după Augustin, doar de către memorie; aceasta e cea care reține începutul, și dă astfel conștiința întregului. Prin atenție și memorie, sufletul dă cu adevărat structură senzației; în așa măsură încît se poate spune că nu simțurile, ci ele două creează cu adevărat cunoașterea sensibilă.

Interpretarea lui Gilson nu trebuie privită drept excesivă. Textele din dialogurile augustiniene exprimă cu destulă limpezime acest primat, de valoare și de acțiune, al ordinii lui *animus* asupra celei a lui *anima*. În unele locuri[2], filozoful subliniază cum că există o anumită raționalitate chiar și în simțuri, mai ales în văz și auz. Adesea, e drept, nu e decît o raționalitate introdusă de noi acolo în anumite ținte; dar la văz și auz se poate vorbi de o raționalitate intrinsecă, de vreme ce frumusețea se reduce la armonie, care înseamnă pur și simplu *congruentia partium*. În alte locuri, primatul de acțiune al sufletului este exprimat și mai hotărît. În *De musica*[3] este categoric afirmat că sufletul nu îndură ceva de la corp. Ar rămîne totuși faptul, greu de tăgăduit, că, în actul senzației, sufletul pare a primi ceva de la acesta. Dar purtătorul de cuvînt, în dialog, al autorului nu întîrzie să precizeze că tot sufletul e cel care, și cu acel prilej, are primatul. Sensibilitatea nu este înțeleasă în ceea ce are pasiv și

[1] Gilson, *op. cit.*, pp. 81 ș. urm.

[2] *De ordine*, „Patrologia latină", vol. XXXII, col. 1010, cap. II, art. 32 și 33.

[3] „Patrologia latină", vol. XXXII, col. 1168.

în dependenţă de corporal. Ea trimite înăuntru, intelectualizînd şi interiorizînd ceea ce părea că ţine doar de exterioritate.

Pentru istoria ideii augustiniene de conştiinţă cunoscătoare, considerarea conştiinţei sensibile e la fel de preţioasă ca cea a conştiinţei intelectuale, ea reprezentînd, în definitiv, cea mai bună pregătire în vederea înţelegerii celei din urmă. Prin memorie, atenţie şi o anumită raţionalitate, experienţa sensibilă trimite, în augustinism, înăuntru, către zonele inteligenţei. E de la sine înţeles că, la rîndul ei, inteligenţa nu va izbucni în afară, ci va îndruma şi mai mult către regimul de interioritate pe care îl impune Augustin conştiinţei. Acelaşi interpret, citat mai înainte, subliniază aspectul de care vorbim, atunci cînd spune[1] că analiza cunoaşterii sensibile pune în evidenţă existenţa sufletului şi a gîndirii pure, iar cea a gîndirii pure va pune în evidenţă existenţa Dumnezeului lăuntric. Ba ne pare chiar potrivit să transcriem întreaga perioadă unde, după ce exprimă acest paralelism dintre felul cum se capătă senzaţiile şi cel cum se capătă ideile, interpretul scrie, textual: „Fie că e vorba de a cunoaşte un obiect oarecare al inteligenţei ori unul al simţurilor, întreaga cunoaştere se înfăptuieşte dinăuntru în afară, fără să se introducă niciodată ceva din afară. Doctrina lui Augustin pare deci a tinde să desprindă din fiecare soi de cunoştinţă o aceeaşi lege, care ar putea fi numită legea de interioritate a gîndirii. În afara sufletului pot exista, şi trebuie chiar să existe, anumiţi factori care să îl înştiinţeze, ori anumite semne care să îl invite să pătrundă în el însuşi, spre a consulta acolo adevărul; dar spontaneitatea sa proprie rămîne neîntinată, căci dacă foloseşte aceste semne spre a le interpreta, el îşi trage necontenit dinăuntru substanţa însăşi a ceea ce pare să primească".

Stăpîni pe această lege de interioritate, sau mai degrabă, cum îl numeam noi, pe acest regim de interioritate care dă stilul augustinismului, nu este îngăduit să pătrundem în centrul doctrinei şi să privim de acolo problemele conştiinţei cunoscătoare. Iar centrul doctrinei, se ştie, stă în evidenţa spiritului, care, bine cercetată în implicaţiile ei, nu e altceva decît evidenţa prezenţei divine. Numai prin Dumnezeu e activă conştiinţa. Cine nu se

---

[1] Gilson, *op. cit.*, p. 87.

ridică pînă la el nu o poate înțelege pe ea. În modul ei cel mai elementar, faptul atît de firesc de a învăța, conștiința presupune fără încetare sprijinul luminii divine. De aceea, mai bine decît în orice alte părți, vom găsi, în mica lucrare intitulată *De magistro*, unde se înfățișează tocmai faptul căpătării de cunoștințe, dialectica scoborîtoare, de la principiu la act, ce căutăm.

De magistro, dialogul dintre Augustin și fiul său Adeodat — de ale cărui chibzuite răspunsuri filozoful ține să ne asigure că sînt autentice —, pune mai mult decît problema lui a învăța, a învăța pe altul: pune pe cea a lui „a vorbi" în general. În definitiv toate cuvintele sînt semne; și de aceea discuția se va purta întîi și destul de îndelung asupra semnelor. La capătul acesteia, autorul va conchide că sînt de cercetat trei cazuri: cazul în care semnele exprimă tot semne; fie exprimă lucruri care nu sînt semne; fie nu e defel nevoie de semne.[1] În ce privește primul punct, el nu ne poate reține atenția, căci pune în joc mai mult teme gramaticale, cu distincții între *signum* și *verbum* sau *nomen*, tinzînd să arate care dintre ele are sfera mai întinsă. Al doilea punct vorbește nu numai despre semne, dar și despre lucrurile semnificate. În privința unor astfel de lucruri, Augustin socoate că obiectele denumite au precădere asupra semnelor.[2] Conținutul gîndirii îl interesează mai mult decît expresia ei, după cum e și firesc pentru un filozof ca el, care urmărește atît de puțin definirea noțiunilor, punînd în schimb accentul pe materialul lor viu. Dar cu privire la al treilea punct se concentrează ceea ce e mai însemnat în micul tratat augustinian. Care sînt lucrurile, actele, stările ce pot fi definite fără semne? La prima vedere numai vorbirea pare să nu aibă nevoie de semn, adică de cuvînt, ea fiind ceva de la sine, prin simplul fapt al manifestării ei; dar de fapt ea însăși este semn, așa încît, arătîndu-se pe sine, nu face altceva decît să se semnifice.[3] Cu toate acestea afirmația că, în general, nu ar exista nimic care să nu fie cunoscut decît prin semne, e falsă. Augustin a arătat, în destule rînduri, cîte lucruri se pot cunoaște în chip nemijlocit. Toate certitudinile sale sînt de tipul acesta; mai mult încă, orice cunoștință e intuitivă; iar

---

[1] „Patrologia latină", vol. XXXII, col. 1206.
[2] Col. 1209.
[3] Col. 1212.

numărul acestora nu este defel mărginit. De aceea el poate socoti greşit să se creadă cum că nu există lucruri care să nu poată fi ştiute fără semn. Ba o dată subliniat faptul că există o mulţime de cunoştinţe — cele intuitive, precizăm noi — care ni se ivesc fără semn, Augustin se întreabă: nu cumva se ivesc toate aşa? La urma urmelor, cum putem cunoaşte un lucru după semnul său? Ar trebui mai întîi să cunoaştem lucrul, iar abia după aceea semnul ne poate trezi ceva în intelect. Nu înveţi prin semne, de pildă prin vorbă, ci aceasta cel mult ne face să pornim la cercetarea unui lucru.[1] De fapt, iar aici filozoful ajunge la teza cea mare: ceea ce ne învaţă nu e cuvîntul, nu e nici magistrul din afara noastră, ci acel magistru lăuntric care ne face şi pe unii şi pe alţii să declarăm adevărate ori greşite unele lucruri, să acceptăm unele învăţături, să căpătăm efectiv unele cunoştinţe. Ce este mai absurd, îşi spune autorul, decît să îmi închipui că am învăţat ceva pe un ins care, dacă ar fi fost interogat cum trebuie, răspundea singur la toate lucrurile acelea? Hotărît, cel care ne învaţă nu e altcineva decît adevărul lăuntric, Dumnezeul prezent în conştiinţa fiecăruia.[2]

Iată regimul de interioritate în care se pune, la Augustin, o dată cu celelalte teme de filozofare, problema conştiinţei cunoscătoare. A învăţa, lucru care înseamnă, în definitiv, a întîlni „ceva nou", a cunoaşte, e o „iluminaţie" dinăuntru în afară. Dinăuntru în afară se orientează totul, în filozofia lui Augustin. Dialectica progresivă de care vorbeam este, de fapt, una scoborîtoare, de la principiul ai cărui părtaşi sîntem la ceea ce în definitiv sîntem. Dacă actul de cunoaştere exprimă ceva din esenţa noastră, el nu se va împlini de la realitate la spirit, ca la Aristotel, ci de la realitatea spiritului însuşi. Nu prin abstracţiune, ci prin iradiere.

ILUMINAŢIA

După cum aminteam încă mai sus, anumite probleme nu se pun defel în termeni totdeauna identici, la Augustin; ba apar de atîtea ori — revenind, ca şi cum s-ar pune pentru întîia oară de

[1] Col. 1214.
[2] Col. 1216.

fiecare dată —, încît eşti mai nelămurit decît dacă nu s-ar fi pus deloc. Ce înseamnă, de pildă, faptul acesta că nu se învaţă prin ceea ce ni se predă din afară, ci prin sîmburele de lumină, lăuntric fiecăreia dintre conştiinţe? Înseamnă oare că nu există un plan al adevărului exterior conştiinţei, ci numai unul imanent ei şi dătător de norme? Că ideile sînt produse de spirit? Sau poate că acesta le găseşte în sine, înnăscute fiindu-i?

Dar această din urmă ipoteză a mai fost atinsă în expunerea augustinismului: filozoful o înlătură hotărît în cele din urmă, chiar dacă dăduse de înţeles uneori că o acceptă. Doctrina ideilor înnăscute, împreună cu cea a reminiscenţei, au pentru Augustin marele inconvenient că implică, într-un fel sau altul, preexistenţa sufletului. Problema sufletului în general, de altfel, este dintre cele pe care filozoful le admite făţiş ca de nedezlegat; dar chestiunea preexistenţei ar fi încărcat-o de şi mai multe enigme, astfel încît el e cît se poate de puţin afirmativ asupra ei.[1] Şi apoi, reminiscenţa poate fi înlăturată prin argumente de bun simţ, cum se arată de pildă în *De trinitate*. Cînd Platon afirmă, cum face în *Menon*, că dobîndim o anumită cunoştinţă geometrică prin simplul fapt că ne reamintim de ea, se poate răspunde cu observaţia că numărul geometrilor e atît de mic, încît e puţin probabil că am fost cu toţii geometri în existenţele anterioare; deci afirmaţia de mai sus nu are temei. Mai degrabă decît în aceasta, putem crede într-o congruenţă fundamentală a cugetului nostru cu obiectele inteligibile.[2] Aşa încît reminiscenţa, inneismul, preexistenţa, cel puţin cele de tip platonic, sînt înlăturate. Şi cu toate acestea reminiscenţa şi inneismul, dacă nu preexistenţa, ţin un anumit loc în augustinism. Un soi de inneism, afirmă Gilson[3], i se poate totuşi atribui, în sensul unei împotriviri la empirismul aristotelic; şi, adaugă el ceva mai jos, în sensul că orice cunoştinţă adevărată e ceva care nu vine nici de la lucruri nici de la noi, ci de la un izvor mai lăuntric decît propria noastră interioritate — ceea ce îl face pe comentator să

---

[1] Gilson, *op. cit.*, p. 94: Augustin nu are un text unde să afirme în chip neîndoios preexistenţa sufletului.

[2] *De trinitate*, „Patrologia latină", vol. XLII, col. 1011, cap. XV, par. 24.

[3] *Op. cit.*, p. 102.

vorbească mai degrabă de „intrinsecism“ decît de inneism. Dar e semnificativă nevoia comentatorului de a schimba termenul de inneism, semnificativă pentru un motiv pe care ni se pare că nu îl pune îndeajuns în lumină: acela că filozofia lui Augustin este una a prezentului, cum o numeam mai sus, şi ca atare nu îşi pune problemele originii. Inneismul reprezintă o lărgire a conştiinţei pînă la a cuprinde trecutul şi începuturile lui. Pe Augustin însă nu îl interesează aşa ceva. El priveşte conştiinţa în act, iar orizontul său e mai ales cel al actualităţii. Nu înnăscutul ci intrinsecul e materia lui. De aceea, cu mai multă dreptate decît asupra inneismului, ni se pare că Gilson[1] observă chiar pentru reminiscenţă un sens augustinian; însă, adaugă el, reminiscenţa nu mai are sensul platonic de a fi a trecutului, ci e *una a prezentului* (sublinierea noastră): a gîndi, a învăţa şi a-şi aminti fiind aici unul şi acelaşi lucru. Aşa cum memoria augustiniană era o trăire actuală iar timpul o concentrare prezentă, reminiscenţa larg înţeleasă, într-un cuvînt cunoaşterea, nu trimite nici ea, în augustinism, la trecut. Filozofia aceasta nu cunoaşte nici una din formele istorismului. E a spiritului viu. E a lui „este“.

De vreme ce inneismul nu are, la Augustin, decît un înţeles cu totul special, se poate trece la discuţia celei de-a doua din ipotezele făcute, aceea cum că ideile ar fi produse de către spiritul nostru. De natura aceasta să fie regimul de interioritate cerut de Augustin? În privinţa unui asemenea punct se poate răspunde cu hotărîre: în nici un caz. Augustinismul nu prevede nici un fel de productivitate pentru conştiinţa cunoscătoare, lucru pe care nu întîrzie să îl pună în lumină toţi comentatorii, poate cu excepţia neokantienilor. Raţionamentul nu creează ci descoperă adevăruri.[2] Deşi Ideile „nu trebuie concepute ca reprezentări statice, ci drept energii de o rodnicie nelimitată“, în fapt Dumnezeu însuşi iar nu spiritul e creator prin ele.[3] Un alt interpret, J. Hessen, afirmă şi el că inteligibilul nu e produs de intelect, lucru care ar opune pe Augustin nu numai lui Kant

---

[1] *Op. cit.*, p. 100.

[2] Boyer, *op. cit.*, p. 38. Pentru neokantieni, A. Leder, *Augustins Erkenntnislehre*, Marburg, 1901.

[3] Boyer, *op. cit.*, pp. 119 şi 122.

ci şi lui Aristotel, prin aceea că îl face să revină, într-un anumit sens, la ontologia idealistă a lui Platon; iar dacă şi pe acesta din urmă îl depăşeşte în unele privinţe, în nici un caz nu o face în sens aristotelic.[1] În sfîrşit, de produs adevărurile nu poate fi vorba, căci spiritul le găseşte pur şi simplu, scrie Gilson.[2] Filozoful subliniază singur contradicţia în care ar sta faţă de sine un suflet temporal creator de adevăruri veşnice. De altminteri, nici faptul că atîtea cugete felurite au aceleaşi păreri nu ar fi prea lămurit în cazul că le produc chiar ele. Lucrul acesta l-am văzut noi înşine limpede în textele de mai sus din *De libero arbitrio* ori *De vera religione*. Ordinea adevărului, a inteligibilelor, a Ideilor, e independentă de spirit, dacă nu în sensul de exterioritate în orice caz în sensul de productivitate. Pe de o parte, prin urmare, adevărurile nu figurează în spirit ca fiind înnăscute, după cum am văzut cu prilejul primei ipoteze; pe de altă parte, nici nu îi sînt legate ca fiind create de către el. Neinerente spiritului şi totuşi prezente în el, independente de acesta şi totuşi solidare cu mersul său, conţinuturile ideale din spirit au un al treilea fel de viaţă, care trebuie să dea socoteală de însăşi viaţa spiritului.

Căci într-adevăr, dacă spiritul e lipsit, în augustinism, de productivitate, nu reiese defel că ar fi lipsit şi de activitate. În definitiv tocmai activitatea trebuie să fie măsura unei filozofii care nu e decît a prezentului. De aceea, nici nu putea să ne satisfacă ipoteza că adevărurile sînt înnăscute spiritului; iar faptul că sînt create de el, ipoteză în care ar fi vorba de o activitate, şi încă de una productivă, era cu tărie respinsă de autor. Ne rămîne atunci ipoteza de început, cum că adevărul pe de o parte nu e străin de conştiinţă, iar pe de altă parte o însufleţeşte ca fiind un principiu superior ei. Aceasta şi este soluţia prin „iluminism", soluţie pe care o vom cerceta în ea însăşi, trecînd mai înainte în revistă cîteva din interpretările ce i s-au dat.

Centrul filozofiei augustiniene, spune Boyer[3] cu a cărui interpretare începem, rezidă în dependenţa spiritului omenesc de

---

[1] Hessen, *Augustins Metaphysik*, pp. 54 şi 60.
[2] *Op. cit.*, p. 97.
[3] *Op. cit.*, pp. 156 ş. urm.

lumina supremă. Întemeiat pe această constatare, interpretul caută să dovedească, de-a lungul lucrării sale, următoarele patru teze: teoria augustiniană a cunoaşterii pleacă de la faptul că percepem în fiinţele particulare existenţa, unitatea, frumosul etc. în chip de Idei; faptul acesta implică, în al doilea rînd, o relaţie actuală între inteligenţa noastră şi Existenţa în sine, care e Unitate în sine; relaţia, în al treilea rînd, constă dintr-o anumită participaţie la cunoştinţă, care se află în Dumnezeu şi este Dumnezeu însuşi; în sfîrşit, toate acestea nu se îndeplinesc fără colaborarea cunoaşterii sensibile şi fără activitatea proprie spiritului. Dacă nu ar exista ultima afirmaţie, interpretarea lui Boyer ar fi cît se poate de limpede: inteligenţa percepe Ideile în măsura în care relaţia ei cu esenţa divină îi îngăduie s-o facă. Dar ce vrea să spună comentatorul cînd acordă inteligenţei şi „o activitate proprie" ? În ce poate consta o asemenea activitate? Boyer însuşi pare, la început, să treacă totul pe seama lui Dumnezeu. Inteligenţa noastră, spune el ceva mai jos[1], prinde ceva doar pentru că e în atingere cu Dumnezeu: fiinţa în sine, frumosul în sine sălăşluieşte numai în intelectul divin. Aceasta şi este presupoziţia metafizică a cunoaşterii, iar (observaţia lui Boyer o vom sublinia mai jos) cu un astfel de argument răspunde Augustin dinainte întrebării lui Kant asupra posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori*. Spiritul nostru se dovedeşte a fi legislatorul naturii numai în măsura în care e legat de spiritul unde sălăşluiesc prototipurile tuturor lucrurilor; şi numai prin comunicaţia cu Dumnezeu îşi cucereşte intelectul viaţă şi mişcare. Ceea ce nu împiedică pe comentator să revină[2] la părerea sa de început: inteligenţa omenească trebuie să aibă şi ea o activitate proprie. În ce ar consta aceasta? În faptul de a extrage ideea din lucrul sensibil. Dacă percepem Ideea prin Dumnezeu, constatarea prezenţei ei în ordinea sensibilă e de resortul nostru. S-ar putea spune chiar: colaborăm cu Dumnezeu la alcătuirea Ideilor. De unde încheierea că, în acest punct, Augustin poate fi socotit aristotelician. Deşi în alte privinţe înrîuririle platonice sînt incontestabile, aici, spune comentatorul, pe drept cuvînt va arăta

---

[1] *Ibid.*, p. 174.
[2] *Ibid.*, p. 212.

Toma din Aquino că Augustin admite existenţa în noi a unui intelect activ. De această aristotelică natură este activitatea spiritului în doctrina filozofului creştin.

Interpretarea lui Boyer nu este îndeobşte acceptată. Ea duce de altfel la un rezultat curios, acela de a face activ spiritul, în doctrina augustiniană, tocmai prin influenţa filozofiei care ni se părea mai străină de orice dinamism al spiritului: aristotelismul. Şi să fie într-adevăr vreo înrudire de fond între o doctrină şi alta? Iată lucrul care îl tăgăduieşte Hessen, la a cărui interpretare trecem. Presupoziţia antropologică a abstracţionismului (extragerea Ideii din sensibil), spune el[1], este uniunea substanţială a sufletului cu corpul. Această uniune era într-adevăr înfăptuită la Aristotel, unde sufletul şi corpul stăteau unul faţă de altul ca forma faţă de materie, dar defel la Augustin, care, împreună cu Platon, profesează dualismul. De vreme ce materia şi spiritul fac două ordini deosebite, după cum fac în general două ordini esenţiale şi lucrurile, e de la sine înţeles că primele nu mai pot fi „abstrase" din cele din urmă. De aceea, în ciuda interpretărilor aristotelizante[2] şi chiar în ciuda unor texte de unde ar putea reieşi că Augustin înclină spre o asemenea epistemologie, Hessen crede că doctrina abstragerii inteligibilelor din sensibile îi e străină. La fel ca doctrina intelectului activ.[3] Dar atunci ce înţeles are activismul, în doctrina de faţă? Singur înţelesul de a exprima întîurirea nemijlocită a factorului divin. Caracterizator pentru augustinism, precizează Hessen, nu e numai faptul că dă cunoaşterii o întemeiere metafizică — lucru pe care comentatorul îl pune în titlul lucrării; o asemenea întemeiere va da şi tomismul, iar orice filozofie creştină este, poate, legată de acest fel de a vedea lucrurile. În schimb, la Augustin, spre deosebire în primul rînd de Toma din Aquino, recursul la divinitate este direct, nu indirect. Intelectul omenesc nu e o copie a celui divin, ci e de-a dreptul iluminat de el. Valoarea absolută a cunoaşterii presupune un absolut metafizic.[4] Pe toate planurile, soluţia e în

---

[1] *Augustins Metaphysik*, p. 52.

[2] El însuşi dăduse o asemenea interpretare în lucrarea din tinereţe *Die Begründung*, p. 52.

[3] *Op. cit.*, p. 305.

[4] *Ibid.*, pp. 117, 123, 285 şi 301.

Dumnezeu, care e deopotrivă dătător al ființei și al gîndirii, spune Hessen. Aceasta nu înseamnă că intelectul e cu desăvîrșire pasiv: îi rămîne încă rolul de a intui Ideile, apoi de a aplica aceste „reguli de adevăr" asupra materialului sensibil.[1] Înseamnă numai că natura intelectului omenesc nu poate fi înțeleasă decît drept cufundată în absolut.

Dar o nouă interpretare vine să ne precizeze și mai mult ce se poate înțelege prin activism și iluminism în doctrina augustiniană. Este vorba de studiul lui E. Portalié, din *Dictionnaire de théologie catholique*. Cunoașterea intelectuală nu este unul din capitolele limpezi ale lui Augustin, scrie Portalié.[2] Filozoful însuși a recunoscut că în ea zace un mister. Iar problema e cu atît mai grea cu cît reprezintă un fragment din cea generală a dependenței noastre de Dumnezeu. Într-adevăr, toate afirmațiile filozofului duc la concluzia că spiritul nostru este în stare să prindă adevărul cel neschimbător, și îl prinde în sînul luminii divine. Ce înțeles are aceasta? se întrebă Portalié. Înțelesul de mai tîrziu, averroist (ce atribuie unei inteligențe separate cunoașterea) și panteist? Dar este un lucru fără putință de tăgadă că Augustin a combătut orice panteism. Înțelesul că sufletul nostru ar contempla însăși Ființa divină, în sînul căreia ar vedea Ideile, cum va spune Malebranche? Însă Augustin a înlăturat, spune comentatorul, orice viziune a lui Dumnezeu ca obiect, privindu-l numai ca agent care produce în noi ceea ce e trebuincios cunoașterii, nu prin idei înnăscute ci în însăși clipa cunoașterii. În sfîrșit, să dăm oare iluminismului un înțeles scolastic și să privim pe Dumnezeu drept lumină a sufletelor, întrucît e cauză creatoare a inteligenței și oferă prototipurile oricărei cunoașteri adevărate? „Dar — scrie textual comentatorul[3] — ... dacă am admite aceasta, ar trebui să recunoaștem că sfîntul Augustin nu ar fi atins niciodată problema cunoașterii, problemă ce pare totuși a fi fost preocuparea vieții sale întregi." Și de fapt, filozoful spune mai mult decît atît: el arată în ce constă inteligența dată de Dumnezeu și cum poate ea, ființă fiind, să prindă adevărul cel veșnic. Platon spusese: prin remi-

---

[1] *Ibid.*, pp. 112 și 113.
[2] Col. 2334 ș. urm.
[3] Col. 2335.

niscență; Aristotel — prin abstracție; alții — prin idei înnăscute. Teoria augustiniană, însă, e cea a iluminației: o efectivă deși misterioasă influență a lui Dumnezeu, îndeplinind rolul intelectului activ, dar fără să fie un astfel de intelect, cu idei, dar nu înnăscute, ca la îngeri, ci produse succesiv — iată ce aduce drept propriu Augustin.

Cu toată sublinierea lui Portalié cum că, în cunoașterea intelectuală, augustinismul lasă loc unui mister, lucrurile pot fi duse mai departe de cum o face el. Interpretarea lui Gilson[1] ne-o va arăta. Pătrunzătorul comentator arată pînă la ce punct poate fi înțeleasă și redată doctrina iluminismului. După Augustin, spune el, nu Dumnezeu e în noi, ci mai degrabă noi sîntem în el. Acesta trebuie să fie sensul interiorității mai sus amintite, și numai cu o astfel de înțelegere putem scăpa de primejdia imanentismului. Conștiința augustiniană cere răsfrîngere asupră-și: dar numai pentru că printr-un act de interiorizare poate atinge o altă ordine, pe care o implică. În termenii lui Gilson, faptul sună: „sufletul augustinian trece prin sine doar spre a se depăși"[2]. Esența divină, în care e cufundată conștiința, îngăduie acesteia activitatea. „Gîndirea vede ca ochiul, Dumnezeu luminează ca soarele." Dar, adaugă comentatorul, după cum lumina soarelui implică, nu înlătură ochii, la fel lumina divină presupune un intelect omenesc. Nu este defel vorba la Augustin de un intelect agens. În timp ce acesta ar lucra din afara gîndirii, iluminația divină se exercită în chip nemijlocit asupra ei. De asemenea, iluminația nu se abstrage din sensibil[3], așa cum voia Aristotel, ci senzațiile, deși încă necesare, nu fac decît să ne întoarcă și ele către lumina lăuntrică. Nu să abstragă ci să intuiască, urmărește Augustin. În definitiv, deosebirea dintre aristotelism și doctrina sa este, în punctul acesta: prima dă socoteală de concept, pe cînd iluminația — de adevăr[4];

---

[1] *Op. cit.*, p. 103.

[2] *Ibid.*

[3] *Op. cit.*, p. 115. Teoria abstragerii inteligibilului din sensibil e străină lui Augustin, spune și P. Bernard Kälin în *Die Erkenntnislehre des heiligen Augustinus*, Sarnen, 1920, p. 42.

[4] *Op. cit.*, pp. 117 și 119. La fel crede R. Jolivet, în *La Doctrine augustinienne de l'illumination*, „Mélanges augustiniens", Paris, 1930, p. 112.

„iluminaţia gîndirii prin Dumnezeu în augustinism; iluminaţia obiectului printr-o gîndire pe care Dumnezeu o luminează în aristotelism" — iată deosebirea dintre iluminaţia-adevăr şi iluminaţia-abstracţie, aşa cum o vede Gilson.

Poate singură interpretarea comentatorului din urmă ne îngăduie să vedem pe deplin ce trebuie înţeles prin iluminism şi cum se face că, potrivit cu această doctrină, Adevărul nici nu e străin de conştiinţă, dar în acelaşi timp o însufleţeşte ca un principiu superior al ei. A nu cădea în imanentism, dar a nu ajunge nici la un tip de panteism — fără ca, printr-o asemenea procedură, să se conceapă o divinitate transcendentă şi separată, de tipul intelectului activ averroist de mai tîrziu — acestea erau primejdiile pe care trebuia să le ocolească viziunea lui Augustin. Într-o astfel de privinţă, augustinismul punea şi dezlega, în felul său, problema cea mare a oricărei filozofii creştine, problemă despre care am amintit mai sus: cum poate fi îndumnezeit omul, fără a înceta să fie om? Problema şi dezlegarea ar fi desigur interesante de urmărit peste tot în viziunea augustiniană. Ne-am mărginit însă la ordinea cunoscătoare a vieţii cugetului, scoţînd la iveală foloasele pe care le trage filozoful prin compararea cu faptul luminii. Şi nu trebuie să se creadă că lumina e un simplu termen de comparaţie aici. Dimpotrivă, e vorba de o adevărată metafizică, iar cu augustinismul căpătăm un capitol însemnat din ceea ce ar putea constitui, în Antichitate, o metafizică a luminii. S-a subliniat, într-un rînd[1], rolul cel mare pe care l-a jucat praful văzut într-o rază de soare, în formarea anumitor concepţii cosmologice, a atomismului de pildă. Cu atît mai mult s-ar putea sublinia rolul luminii. Unul din comentatorii lui Augustin[2] închipuie chiar un istoric, în Antichitate, al acestei probleme, istoric ce ar începe, poate, cu focul lui Heraclit, continuîndu-se cu teza din *Politeia* că Binele este un adevărat soare în lumea esenţelor, şi amintindu-se apoi de rolul luminii la Philon, Plotin şi Proclus. Fapt este că lumina e cea care dă socoteală de natura cugetului omenesc, după Augustin. Iar metafizica experienţei interne, transformată într-o metafizică a luminii, reprezintă capetele gîndirii filozofice la Augustin.

---

[1] Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*.

[2] Hessen, *Augustins Metaphysik*, p. 74.

În fapt, gîndirea lui Augustin nu se mişcă între aceşti doi termeni extremi, ci se precizează treptat, pornind de la unul înspre celălalt. Ba chiar este mai lesne să ajungi de la metafizica experienţei interne la metafizica iluministă, unde lumina e tot internă, decît să precizezi cum a putut-o rupe Augustin cu întreg spiritul antic, naturalist chiar atunci cînd se manifesta, ca la Plotin, într-o supranatură. Miracolul acesta, pe care nu am făcut decît să îl descriem, mai puţin să încercăm a-l explica, ţine deopotrivă de vocaţia filozofică a lui Augustin şi de orientarea prin creştinism a gîndirii sale. Vocaţia sa personală e cea care îl ajuta să vadă că o filozofie, chiar asupra naturii, nu poate fi căutată, în măsura în care vrea să rămînă o filozofie, decît în ordinea spiritului. El cîştigă astfel dintr-o dată conştiinţa că nu misterele trebuie să îl intereseze ci misterul: nu enigmele naturii ci taina spiritului. Numai că, încredinţat fiind că această concentrare a misterului în spirit, departe de a dezlega greutăţile, le sporea, Augustin adînceşte şi el taina spiritului, în loc să o treacă cu vederea. De aici toate nedumeririle, neştiinţele şi perplexităţile pe care le trezeşte în propriul său cuget; de aici faptul îndoielii interiorizatoare, de aici neliniştea, uluirea şi chiar spaima în faţa unor fenomene ale spiritului atît de obişnuite, cum era cel al memoriei sau simţămîntul timpului: de aici, în sfîrşit, revelaţia aceea plină de consecinţe, cum că se află, în cugetul nostru, ceva mai intim decît noi înşine. Dar, înainte de a ajunge la Dumnezeul acela, mai lăuntric decît noi înşine, pe care i-l va revela creştinismul, Augustin precizează, tocmai în căutarea Dumnezeului celui viu, viaţa spiritului drept o sete de certitudine interioară, sete la care sfîrşeşte sentimentul, intens reliefat, al misterului şi neştiinţei. Filozofie a spiritului, filozofie a misterului, filozofie a setei de certitudine, gîndirea augustiniană nu întîrzie să se califice drept o filozofie a prezentului. Pentru că e una a certitudinii interesează ea atît de mult cîmpul cunoaşterii; dar pentru că e una a prezentului prilejuieşte ea atît de puţine soluţii definitive pentru ordinea cunoaşterii. Doctrină întinsă prin aceea că temele se pun şi se repetă neîncetat în cadrul unei trăiri spirituale, augustinismul se opune filozofiei lui Aristotel, unde întinderea se capătă prin simplă compunere sistematică. Vocaţia filozofică a lui Augustin este de a da gîndirii o densitate maximă.

Singur creştinismul putea oferi un conţinut de o asemenea densitate. Creştinismul e poate întîia doctrină unde primatul metafizicului se conciliază cu cel al subiectivităţii. Trăit cu intensitatea subiectivităţii, absolutul creştin nu se risipeşte în incertitudinile spiritului, ci dimpotrivă dă acestuia singura garanţie de valabilitate a certitudinilor asupra cărora el, în setea sa, se opreşte. Conştiinţa unui adevăr etern se desprinde astfel de ceea ce ţin drept certitudini comune conştiinţele intelectuale. Dumnezeu e, în intimitatea noastră, dătătorul de adevăruri şi norme, conştiinţa noastră normală. După ce ne-am urcat pînă la el pe treptele trăirii noastre spirituale, putem coborî de la el ca de la un principiu de viaţă. El este viaţa însăşi, însufleţind deopotrivă Ideile şi spiritele. În timp ce la Platon Ideile trebuiau să se relativizeze pentru a fi îmbrăţişate de viaţa spiritului, la Augustin viaţa spiritului este ridicată la nivelul unui absolut care lasă Ideile esenţe veşnice. Spiritul nu încetează să fie, prin aceasta, mărginit şi omenesc; dar el îl mărturiseşte pe Dumnezeu, destăinuind misterul de care atîrnă.

Conştiinţa cunoscătoare devine, în chipul acesta, la Augustin, o conştiinţă mărturisitoare. Dacă ea cunoaşte, e pentru că e vie, iar dacă este cu adevărat vie, e pentru că ţine de izvorul pe care, în fiecare din desfăşurările ei, îl destăinuie. De aici dinăuntru e făcută cu putinţă cunoştinţa noastră sensibilă, şi tot de aici purcede cunoştinţa noastră intelectuală. Într-un asemenea regim de interioritate, actul de cunoaştere reprezintă proiectarea dinăuntru în afară, de la conţinut către expresie, a spiritului împărtăşit în lumină.

Şi-a pus atunci Augustin cu adevărat problema vieţii spiritului pentru ea însăşi? Ai impresia că mai degrabă ar fi putut-o prilejui şi dezlega decît a pus-o. Aşa cum un comentator citat mai sus, Boyer, observa că Augustin răspunde dinainte întrebării lui Kant asupra posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori*, prin aceea că arată constructivismul inteligenţei noastre de îndată ce ea vine în atingere cu Dumnezeu, la fel problema vieţii spiritului e, teologic, dezlegată, de vreme ce spiritul e părtaş la viaţa Adevărului însuşi. Dar dacă problemele nu se pun — poate pentru că Augustin nu voia prea mult să întîrzie în cîmpul filozofiei —, aceasta nu dovedeşte că ele nu s-ar putea pune în cadrul

doctrinei. Dimpotrivă, climatul creat de ea pare cît se poate de potrivit spre a gîndi temele dinamismului de cunoaştere al spiritului. Şi, dealtfel, dacă Augustin nu îşi pune problema vieţii cunoscătoare a spiritului chiar sub forma temei lui „cum e cu putinţă ceva nou", faptul se întîmplă, poate, prin aceea că, dintr-un motiv sau altul, o criză zenoniană, adică teama de imobilizare în contemplaţie a gîndirii, nu s-a ivit în cugetul său. În schimb problema vieţii spiritului s-a pus în unele momente, dacă nu cu tema lui „ceva nou" măcar cu tema cealaltă, la fel de semnificativă: „cum e cu putinţă să cunoşti ceva ce nu cunoşti". Într-un loc amintit din *De magistro*[1], filozoful se întreabă dacă, în fond, se poate cunoaşte ceva prin semne: „Căci, spune el, atunci cînd mi se dă un semn, dacă nu ştiu al cărui lucru este el semn, nu mă poate învăţa nimic; iar dacă ştiu ce lucru semnifică, atunci ce mai învăţ prin semn?". De asemenea în *De trinitate*[2], Augustin afirmă că „orice pornire de a învăţa a spiritului, adică dorinţa de a şti ceea ce nu ştim, nu este îndemnul lucrului pe care nu îl ştii, ci al celui pe care îl ştii, datorită căruia doreşti să ştii pe cel neştiut". Dacă, la citatele acestea, adăugăm unele locuri din *Confesiuni*[3] de pildă, în care autorul condamnă metodele de predare ce tiranizează conştiinţele şi reclamă pentru spirite o „liberă curiozitate" şi o spontaneitate de cunoaştere, atunci ne dăm seama ce climat potrivit alcătuia augustinismul — în fapt chiar, nu doar principial — pentru filozofat.

În cazul acesta, că o gîndire ca a lui Augustin ar putea fi privită numai în ordine filozofică, nu am şovăi să o calificăm drept monoteism al cunoaşterii. În faţa politeismului aristotelic de care aminteam, în faţa acelei însufleţiri, cu tot soiul de entităţi şi principii motoare, a lumii pe care spiritul întreprindea să o cunoască, într-un cuvînt în faţa pluralităţii de mistere nu întotdeauna deschis proclamate, Augustin aşeza un spirit împlîntat în misterul unic, însuşindu-şi, interiorizînd, subiectivizînd acest mister, spre a putea, în cele din urmă, să îl destăinuie. Că acest monoteism al cunoaşterii aducea o soluţie pentru viaţa spiri-

---

[1] *Op. cit.*, col. 1214.
[2] Cartea 10, cap. I, p. 3.
[3] Cartea 1, cap. XII şi XIV.

tului, ni s-a părut mai puţin semnificativ decît faptul că îngăduia ca problemele acelei vieţi să se pună. Politeismul cunoaşterii dădea şi el răspunsuri, fără însă a putea să creeze cu adevărat probleme. Dar în timp ce aristotelismul rămînea în filozofie, deşi nu izbutea să dea întotdeauna relief filozofic problemelor sale, augustinismul, în sînul căruia acest relief e cu putinţă, trecea dincolo de zările filozofiei.

Cu subiectivitatea sa, spunea un contemporan[1], Augustin ne este uneori mai apropiat decît filozofi ca Hegel ori Schopenhauer. Numai cu subiectivitatea? Lecţia cea mare a augustinismului este, poate, de a ne arăta cît de apropiat ne stă, filozofic vorbind, o doctrină care profesează şi altceva decît filozofie. Eşti ispitit să te întrebi, atunci cînd vezi toată prospeţimea gîndirii lui Augustin, dacă nu cumva teologia sau, cu un termen mai puţin îngrijorător, antropologia religioasă singură poate întemeia o filozofie vie. Şi fireşte că nu vei da un răspuns afirmativ, atîta vreme cît vrei să rămîi cu filozofii şi în filozofie. Dar simplul fapt că Augustin deşteaptă o asemenea întrebare măsoară tulburarea — de bun îndemn — pe care o aduce întîlnirea cu el.

---

[1] R. Eucken, *Die Begründung...*, p. 112, citat de Hessen.

IV

ÎNCERCAREA LUI TOMA DIN AQUINO

Unul din locurile comune ale istoriei este afirmaţia că Evul Mediu reprezintă, în ceea ce priveşte cugetarea, cea mai temeinică strădanie de a alcătui o filozofie creştină. În acest scop se porneşte de la Augustin, care încheie o perioadă, dar şi deschide o alta; se dezvoltă, trecîndu-se peste cîteva veacuri cu adevărat sărace în producţie filozofică, chestiunea mult dezbătută a universaliilor, chestiune ce nu era străină de unele interese teologice; se ajunge la momentul cel mare al Scolasticii, veacul al XIII-lea, unde Toma din Aquino reprezintă culmea unei epoci şi, pentru mulţi comentatori, filozofia creştină însăşi; în sfîrşit se schiţează doctrina urmaşilor, amintindu-se mai pe larg despre un Raimundus Lullus şi mai ales un Duns Scotus, socotit de unii[1] cel mai însemnat gînditor al Evului Mediu — spre a se rotunji astfel viziunea unei perioade filozofice unde gîndirea creştină s-ar fi manifestat din plin.

Dar stau indiscutabil aşa lucrurile? Este oare vorba aici de cea mai înaltă formă a filozofiei creştine, de filozofia creştină însăşi? Cîţiva istorici şovăie să o proclame, şi poate că şovăiala lor are multă îndreptăţire. Aşa cum gîndirea teologică a creştinismului a lucrat asupra altui material şi a făcut-o în alt spirit decît teologia înaintaşă, o filozofie creştină trebuie să fie altceva decît o sistematizare ori o simplă sinteză a unor materiale pe care să le fi pus la îndemînă Antichitatea. Iar tocmai aceasta poate fi şi a fost imputat Scolasticii: faptul că lucrează asupra unor probleme care nu îi aparţin, sau o face într-un spirit care nu o defineşte îndeajuns de limpede pe ea însăşi.

---

[1] Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935.

Lucrul nu e tăgăduit, în parte, nici de către cei care văd în Scolastică o perioadă originală în istoria cugetului. Ba, spun ei, tocmai de aici reiese cît de stăpînă pe sine era această perioadă, care nu se sfia să dezbată problemele altora şi să pună totuşi, deseori fără să îşi dea seama, pecetea sa. Cine ştie, exclamă undeva Gilson[1], dacă medievalii nu au fost mai originali decît credeau ei înşişi atunci cînd socoteau că îi urmează pe Platon şi pe Aristotel! Iar originalitatea ar sălăşlui tocmai în închegarea unei filozofii creştine, care să transfigureze întreg materialul nescolastic asupra căruia operează.

Negreşit că, dacă s-ar atinge un adevărat tip de filozofie creştină, originalitatea scolasticii ar fi salvată. În felul acesta, oricît de străine i-ar fi unele probleme, ea şi le-ar însuşi, ridicîndu-le la rangul de teme ale unei gîndiri autentic creştine. Numai că aceasta chiar se pune în discuţie: este ori nu filozofia medievală una autentic creştină? Medievalişti dintre cei mai de seamă, cum era istoricul amintit mai sus, aşa afirmă. De aceea şi proclamă ei că o filozofie medievală există: ea fiind cea creştină prin excelenţă.[2] Dar dacă încerci să vezi ce înţelege cîte un istoric din aceştia prin filozofia creştină, nu capeţi întotdeauna lumina dorită; şi astfel se face că medievalismul este neîncetat pus în discuţie, ori de cîte ori conceptul de filozofie creştină capătă alt conţinut.

Pentru Gilson, de pildă, ca pentru mulţi alţi istorici, filozofia creştină este acea doctrină care, „deşi deosebind formal între cele două ordine, socoate revelaţia creştină drept un auxiliar indispensabil raţiunii“[3]. Iată însă o accepţiune care, cu toată autoritatea istoricului, lasă loc discuţiei. Ea îngăduie prea multe libertăţi unei filozofii creştine. Dacă revelaţia nu e decît un auxiliar, fie şi unul indispensabil, atunci o filozofie creştină poate fi orice, sau aproape orice doctrină filozofică susceptibilă de a porni de la temele revelaţiei. Creştinismul nu ar schimba radi-

---

[1] *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1-ère série, Vrin, 1932, p. 43.

[2] *Op. cit.*, p. VI.

[3] *Ibid.*, p. 39. Acelaşi o spune şi în studiul *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, „Mélanges augustiniens“, Paris, 1931, p. 361: „ *Le* nisi credideritis, non intelligetis *est et restera éternellement la charte de toute philosophie chrétienne*“.

cal viziunea filozofică: ar fundamenta-o şi întregi-o doar. Însă un asemenea fel de a privi lucrurile lasă în umbră adevărata noutate adusă de viziunea creştină; şi aşa se face că se poate numi filozofie creştină cea a lui Platon plus ceva, sau, mai ales, filozofia lui Aristotel, întregită prin acelaşi ceva.

De preţ ni se părea, în doctrina lui Augustin, faptul că, deşi supranumită platonică, ea nu se mulţumea să dea o simplă întregire platonismului, ci făcea altceva decît el. Iar prin augustinism am dobîndit sugestia unui concept de filozofie creştină deosebit de cel din definiţia lui Gilson. Filozofia creştină, spuneam acolo, este cea care se adaptează condiţiei de îndumnezeire nemijlocită a omului, îndumnezeire care însă nu îl scoate pe acesta din ursita şi îngrădirile sale omeneşti. Prin conştiinţa unui Dumnezeu lăuntric şi nemijlocit activ în sînul nostru, Augustin putea răspunde acestei chemări. Cînd acelaşi Gilson spune[1] că alegînd pe om în raportul său cu Dumnezeu luat centru de perspectivă, filozofia creştină îşi dă un centru de referinţe fix, care îi îngăduie să introducă în gîndirea sa ordinea şi unitatea (ceea ce face ca filozofia creştină să fie mai sistematică decît celelalte), comentatorul nu ne pare a vorbi de un raport de imediateţe între om şi Dumnezeu. Şi de aceea, în fapt, Dumnezeu iar nu omul îndumnezeit e, după el, centrul filozofiei creştine. Dar cu filozofia creştină ni se pare că se întîmplă altfel: ea aşază pe om drept centru de perspectivă şi face din antropologism miezul dezvoltărilor ei. De aceea un gînditor de azi — fără excepţională autoritate în lumea filozofică poate, dar care, în lucrarea citată mai jos, aduce sugestii dintre cele mai de preţ —, Berdiaev[2], putea spune că, deşi aparent paradoxal, filozofia modernă, mai ales cu idealismul german, i se pare mai creştină decît cea scolastică, plină cum este aceasta din urmă de platonism şi aristotelism. Căci, potrivit cu creştinismul, precizează el, omul e aşezat în centru, ajungîndu-se oarecum la o perspectivă idealistă a lumii — în chipul acesta se pune la moderni şi în filozofia creştină problema, inexistentă la antici, a libertăţii — în timp ce filozofia elenă era întoarsă înspre natură şi obiect. Dar cu

---

[1] *Op. cit.*, p. 41.
[2] *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936, p. 16.

Augustin avusesem dintru început o asemenea viziune dinăuntru în afară şi de la om către lume. De aceea, dezlegările pe care le aducea el, şi în particular cea a problemei care ne interesează cu deosebire, problema vieţii spiritului, puteau fi privite drept cu adevărat creştine.

Aceste precizări ale punctului de vedere în care ne aşezăm ne vor îngădui să apreciem, potrivit cu el, măsura în care Scolastica aproximează ceea ce pe nedrept, poate, unii istorici declară că atinge pe deplin: viziunea creştină însăşi. Ceea ce te izbeşte, în Scolastică, este dorinţa de a adapta creştinismului anumite probleme, nicidecum de a le regîndi ori transfigura. Este destul să cercetezi — dacă lucrurile nu ar fi prea cunoscute — cazul dezbaterii universaliilor, spre a vădi această diminuare de principiu a filozofiei creştine prin Scolastică. Într-adevăr, de unde izvora problema universaliilor, ce avea să obosească spiritele timp de şase veacuri? Dintr-o simplă frază, cum se ştie, a comentatorului grec Porphyros, tradusă de Boethius. Era o frază care nu făcea decît să amintească de una din problemele pe care şi le-ar fi putut pune Antichitatea; nici măcar soluţii nu înfăţişa comentatorul. Dar fraza, în nuditatea ei, părea destul de tulburătoare spre a deştepta interesul speculativ al unor minţi, despre care multă vreme istoricii au socotit — poate pe nedrept — că, fără contactul cu Antichitatea, ar fi rămas barbare.[1] Porphyros arăta că nu vrea să dea o soluţie la întrebarea dacă genurile şi speciile subzistă în sine ori doar în tipurile de intelect, dacă sînt corporale ori incorporale, deosebite de cele sensibile ori existente în ele. Ce răspuns se putea da, totuşi, întrebării acesteia? Numai două păreau cu putinţă Scolasticii: unul, că ele există în sine şi în chip deosebit, aşa cum se atribuia existenţa în sine şi deosebirea ideilor platonice; altul, pînă la un punct aristotelic, care nu acorda realitate decît individului. Iar cele două răspunsuri aveau să obsedeze Scolastica — cel puţin în prima ei perioadă — făcînd tema dezbaterilor acelora seculare. Că dezbaterile erau alimentate de interese religioase, care se credeau uneori satisfăcute de teza aşa-zisă platonică, alteori de cea aristotelică, lucrul nu face din

[1] Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, „Introduction", Paris, 1836, p. LVIII.

problema universaliilor una originală a Scolasticii, ci justifică cel mult acuitatea cu care se pune. Mai mult încă: admiţînd chiar că soluţiile nu sînt, în fapt, una platonică şi una aristotelică decît printr-o neînţelegere, iar că materia problemei nu era a Antichităţii ci răspundea doar unui interes din cugetul medievalilor, nu e mai puţin adevărat că aceştia priveau lucrurile într-un fel ce ne pare azi cu greu a ţine de modul creştin al filozofiei. Existînd în lucruri sau în intelect, genurile erau un prilej dar nu un destin de a gîndi, pentru această filozofie presupusă creştină.

Într-un cuvînt, dacă Scolastica înseamnă, pentru gîndire, o întemeiere filozofică pe bază de creştinism, întemeierea nu e de întîlnit în problemele, de lungă dezbatere, ale universaliilor. E drept că dezbaterea aceasta nu umple, cu toată lungimea ei, decît o parte din Evul de Mijloc. În cealaltă parte, pentru care e reprezentativ un Toma din Aquino, problema nu se mai pune cu aceeaşi intensitate; pentru gînditorul acesta, de pildă, ea nu constituia decît un aspect neînsemnat din doctrina sa.[1] Unii istorici, ca Ueberweg şi Picavet, merg chiar pînă la a spune că întreaga problemă nu a avut, în Evul Mediu, însemnătatea pe care i-o acordă cîţiva comentatori moderni, în frunte cu Victor Cousin.[2] Dar, însemnată sau nu, problema universaliilor nu a fost respinsă nescolastic. Iar simplul fapt că o asemenea problemă, aproape cu desăvîrşire nesemnificativă pentru rînduiala creştină, s-a putut pune şi a putut trece drept reprezentativă, dovedeşte că tipul de filozofie creştină pe care îl vom întîlni aici este unul deosebit de cel pe care îl determinasem la Augustin — ceea ce înseamnă că nu e un tip de filozofie creştină decît prin aceea că foloseşte termenii revelaţiei sacre. Dacă afirmaţia noastră, cum că Scolastica

---

[1] Frédéric Morin, „Thomas d'Aquin", *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, ed. abatelui Migne, vol. II, col. 1407; A. şi D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, ed. a 4-a, Paris, Alcan, 1925, p. 53, arată că răspunsul Aquinatului la chestiunea universaliilor ar fi că adevărul nu e mai veşnic decît inteligenţa; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, pp. 49 şi 416, scrie că Toma răspunde chestiunii universaliilor — fiind evident antirealist — dar nu cu amănunte.

[2] Charles Filliatre, *La Philosophie de St. Anselme*, Alcan, 1920, p. 9. Adăugăm, cu acest prilej, că deosebirea ce se face uneori între Evul Mediu şi Scolastică nu ne poate interesa aici.

împuţinează, nu desăvîrşeşte, conceptul de filozofie creştină este exactă, dacă e adevărat că tipul de filozofie ce se practică acum nu e unul esenţial nou, ci reprezintă doar întregirea cu material creştin a unuia vechi, atunci vom regăsi şi justifica toate acestea în cîmpul problemei care ne interesează, punînd în lumină redusa măsură în care dinamismul spiritului, aşa cum se înfăţişează într-o filozofie tipică Scolasticii, îmbogăţeşte viziunea antică pe care o ia ca punct de plecare.

PRECIZĂRI TOMISTE

În particular, cercetarea noastră se concentrează în jurul întrebării: cît de mult aduce tomismul, în ce priveşte temele conştiinţei cunoscătoare peste filozofia aristotelică?

Comentatorii lui Toma din Aquino de cele mai multe ori nu îşi pun o asemenea întrebare. Fie că ies ei înşişi din rîndurile neotomiştilor, şi atunci socotesc că adevărurile lui Aristotel nu pot fi schimbate, ci doar întregite prin cele ale Aquinatului; fie că, respectuoşi faţă de atitudinile marelui scolastic, îl urmăresc pe acesta în pornirea de a nu contrazice ci doar a explicita ceea ce spune „Filozoful“, comentariile lor pornesc mai întotdeauna de la presupoziţia că Toma din Aquino nu putea face altceva de cum izbutise a face Aristotel. Plutim, în chipul acesta, într-o lume de adevăruri care cresc în număr, se distribuie pe clase, se rînduiesc în sistem, şi niciodată nu se primejduiesc unele pe altele. Într-o asemenea perspectivă critică, nu îţi rămîne să crezi decît două lucruri: Aristotel şi Toma din Aquino se armonizează pentru că au atins adevărul însuşi; sau o fac pentru că, dincolo de adevăr, ei ţin de aceeaşi structură. Şi, în fapt, să lăsăm de o parte „adevărul“, care nu poate reţine în această schiţă istorică unele simple tipuri de soluţionare a cîtorva mari teme filozofice, şi să urmărim dacă acoperirea aristotelismului cu tomismul e atît de desăvîrşită cum presupun comentatorii şi cum cere să se creadă filozoful creştin însuşi.

Temele conştiinţei cunoscătoare la care ne restrîngem nu sînt reluate de Toma din Aquino chiar din punctul în care le lăsase Aristotel. Între cei doi gînditori se ivise filozofia arabă, iar

tomismul nu poate fi pe de-a-ntregul judecat fără a schiţa, în cîteva rînduri, interpretarea dată asupra aristotelismului de către Averroes. De altfel, pe toate planurile, filozofii arabi îndepliniseră rolul acesta de mijlocitori între Antichitate şi Evul Mediu. Se ştie cum că filozofii greci erau cunoscuţi numai prin traducerile latine din limba arabă, şi că un Toma din Aquino, care nici el nu stăpîneşte prea bine limba greacă, se vede silit, spre a înlătura erorile arabilor, să pună pe un prieten, filologul Wilhelm de Moerbeke, să i-l traducă direct din greacă pe Aristotel.

În ceea ce îl priveşte pe Averroes, acesta avea să îl nemulţumească în chip special, prin interpretarea sa, pe Aquinat. O schiţă a vederilor celui dintîi nu poate fi decît o bună introducere la studiul întîmpinătorului său. Vederile lui Averroes, spune unul din marii săi comentatori, Renan[1], ca şi întreaga filozofie arabă, se rezumă la două doctrine: veşnicia materiei şi teoria intelectului. Ultima era sortită să caracterizeze averroismul. Filozoful arab o extrăgea din cea de-a treia carte a *De anima*-ei, încercînd, prin interpretarea sa, să ducă mai departe părerile incomplete ale lui Aristotel asupra celor două tipuri de intelect, unul pasiv, alteori numit posibil, pe care Averroes îl califică drept material, şi altul activ, socotit de el un intelect formal. În urma comentariilor arabe, teoria peripatetică a intelectului, rezumă Renan[2], se înfăţişează astfel: 1. prin teoria aceasta se deosebesc două tipuri de intelect, unul activ şi unul pasiv; 2. cel dintîi e incoruptibil, cel de-al doilea — coruptibil; 3. intelectul activ e conceput ca fiinţînd în afară oamenilor, întocmai unui soare al inteligenţelor; 4. intelectul activ este unul peste toate cugetele; 5. el se identifică inteligenţelor lumeşti. Iar Renan încheie spunînd că primele două teze sînt ale lui Aristotel, teza a treia e îndoielnică, iar teza a patra şi a cincea sînt ale comentatorilor.

De fapt, tezele pentru care avea să combată Aquinatul pe Averroes sînt: 1. intelectul ar fi ceva deosebit de cugete; 2. intelectul ar fi unic pentru toate. Mai ales aceasta din urmă duce la unele consecinţe care par, lui Toma, inadmisibile din punct de

[1] *Averroës et l'averroïsme*, ed. a 8-a, Paris, 1925 (ap. 1852), pp. 107–108.
[2] *Op. cit.*, p. 127.

vedere moral şi religios. Unitatea intelectului sfîrşeşte cu afirmaţia unei umanităţi vii şi permanente[1], nemurirea intelectului înfăţişînd neîncetata renaştere umană. Numai că învăţătura ce se dobîndeşte astfel arată că nu sufletul individual e nepieritor ci sufletul unic, de deasupra indivizilor. Iar teza aceasta, spune Aquinatul[2], este împotriva creştinătăţii: căci dacă după moarte nu supravieţuieşte decît intelectul unic, atunci ce devine răsplata individuală?

Totuşi nu pentru simple pricini morale şi religioase combate Toma pe Averroes, ci pentru că interpretările sale ar fi cu adevărat împotriva „principiilor filozofiei", ceea ce înseamnă deopotrivă că răstălmăcesc gîndul lui Aristotel şi desfigurează adevărul. Separabilitatea şi unitatea intelectului[3] sînt de nesusţinut, iar filozoful creştin le dovedeşte pe rînd netemeinicia. Averroes, *„qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateticae Philosophiae depravator"* — spune undeva Aquinatul —, nu înţelege în chip potrivit afirmaţiile filozofului făcute în *De anima.* O nouă trecere în revistă a textelor autorizează pe filozoful creştin să conchidă[4] că intelectul nu e separat de suflet, ci reprezintă o parte a sa; şi anume, putem afirma „că sufletul omenesc este actul corpului, şi că intelectul posibil nu e decît o parte sau o capacitate a acestui suflet" — intelect posibil a cărui separaţie tocmai fusese proclamată. Ba, ceva mai jos[5], Aquinatul citează interpretarea lui Themistius, de unde ar reieşi că nu numai intelectul posibil dar chiar şi cel agens este, după Aris-

---

[1] Renan, *op. cit.*, p. 138.

[2] *Divi Thomae Aquinatis... opera,* „De unitate intellectus contra Averroistas", ed. altera Veneta, vol. IXX, Venetiis, 1754, p. 246. La p. 261 se spune că dacă intelectul nu aparţine omului, ci doar se uneşte cu el, în om nu se află voinţă (care ţine de intelect); şi deci temeiurile vieţii morale sînt nimicite.

[3] Cînd îl combate pe Averroes, Aquinatul îi atribuie o asemenea afirmaţie nu despre intelectul activ ci, cum vom vedea îndată, despre cel posibil. Comentatorii — chiar Renan — ne lasă să credem că e vorba despre cel activ. Sigur că Renan, care îl cunoaşte în original pe Averroes, nu se putea înşela. Dar aici nu ne interesează ce susţine Averroes, ci care anume din tezele lui sînt atribuite şi combătute de Aquinat.

[4] *Op. cit.*, pp. 248 ş. urm.; p. 254.

[5] *Ibid.*, p. 256.

totel, o parte a sufletului omenesc. Totuşi, în ceea ce priveşte intelectul agens, vom vedea îndată că tomismul manifestă anumite nehotărîri.

Aşadar, separabilitatea e iluzorie. Şi tot aşa dovedeşte a fi şi cealaltă teză a lui Averroes, teză care afirma că intelectul posibil ar fi ceva unic în toate conştiinţele. Lucrul — adaugă Aquinatul într-un pasaj semnificativ pentru vederile şi şovăielile sale[1] — s-a spus şi despre cel agens, de astă dată cu ceva mai multă îndreptăţire, „cu toate că aceasta nu se potriveşte cu intenţia lui Aristotel, care stabileşte că intelectul agens se află în sînul sufletului, de unde compararea sa cu lumina“. Iar aici Aquinatul aduce o mărturie întru totul revelatoare: „oricum ar sta lucrurile cu intelectul agens, a spune că intelectul posibil este unul la toţi oamenii, pare, în multe privinţe, un lucru de nerostit“. Este limpede, măcar într-un loc ca acesta, că intelectul posibil iar nu cel agens pare „în joc“ la Averroes; şi, pe de altă parte, că asupra intelectului agens pot exista îndoieli, care să meargă pînă la a-i acorda separaţie şi unicitate. Acel „orice s-ar crede despre intelectul agens“, exprimă o incertitudine, pe care nici tonul hotărît din marile lucrări sistematice ale tomismului nu o va înlătura pe de-a-ntregul. De altminteri, în punctul acesta, Aquinatul era lipsit de luminile lui Aristotel, lucru pe care îl şi mărturiseşte.[2] Căci, întrucît „nu posedăm acea parte a metafizicii pe care a conceput-o „Filozoful“ cu privire la substanţele deosebite“, e firesc să nu ştie nici comentatorii care era interpretarea corectă de împotrivit averroismului; ba chiar poate — fidel cum se voia învăţăturii lui Aristotel — să nu ştie bine nici el ce trebuie să creadă despre substanţele separate, şi dacă e ori nu cazul să numere printre ele intelectul agens.

Oricum ar fi, averroismul este combătut, cu o străşnicie care, cel puţin în ea însăşi, rămîne semnificativă. Intelectul omenesc nu poate lucra pe temeiul a ceva care, pe de o parte, să stea ca o substanţă deosebită de el şi de la care nu ar face decît să participe (nu fusese Aristotel „Filozoful“ care combătuse separaţia Ideilor platonice şi participaţia lucrurilor reale la ele ?), iar pe

---

[1] *Op. cit.*, p. 260.
[2] *Ibid.*, p. 267.

de altă parte să reprezinte un dat comun tuturor cugetelor individuale. Toma din Aquino simte şi vădeşte faptul că actul de cunoaştere e o întreprindere mai legată de cuget, mai intimă subiectului de cum s-ar putea crede pe temeiul unor astfel de interpretări averroiste. Nu prin ipostaze şi mecanisme din afara conştiinţei, ci prin propria ei capacitate, oricît de complicată şi în acelaşi timp oricît de mărginită va trebui conştiinţa să se arate vrednică de actul cel nobil al cunoaşterii. De aceea, temele pe care le pune în joc filozoful scolastic, cu prilejul scrierii sale împotriva averroiştilor, trebuiau adîncite. Cu averroismul erau de cîştigat simple victorii în disputele ce se întreprindeau prin universităţile timpului; dar problemele cunoaşterii cereau, pentru dezlegarea lor, alte mijloace decît cele polemice, astfel încît filozoful scolastic va simţi singur nevoia să îşi adîncească viziunea antiaverroistă.

Ca şi pentru Aristotel, pentru Aquinat doctrina sufletului este una ce revine ştiinţelor naturii. „Ştiinţa sufletului aparţine filozofiei naturii sau fizicii", comentează el pe „Filozof"[1], în acele adnotări şi expuneri ale aristotelismului, mai reprezentative adesea pentru comentator însuşi de cum sînt de lămuritoare pentru Stagirit. Spre a-ţi putea reprezenta, aşadar, natura sufletului şi facultăţile sale, printre care va străluci facultatea intelectivă, e nevoie să consideri sufletul ca integrat în lumea din care, în chip firesc, face parte. Niciodată un Aristotel ori un Toma din Aquino nu vor spune: conştiinţă şi lume. Neîncetat conştiinţa este, pentru ei, ceva al lumii, astfel încît a da socoteală de modurile ei revine la a face o adevărată schiţă cosmologică; sau, mai pe larg, o schiţă a treptelor de realitate din sînul fiinţei însăşi. De aceea comentatorii au toată libertatea să afirme că, după tomism, constituţia noastră ontologică e cea care comandă constituţia mentală, sau că, în gîndirea Aquinatului, felul de a cunoaşte rezultă în chip imediat din felul de a fi[2] — ceea ce ne îndeamnă să situăm omul mai întîi în ierarhia fiinţelor gînditoare

---

[1] *Aristotelis librum* De anima. *Commentarium*, ed. P.F. Angeli şi M. Pirotta, 1925, Cartea 1, lectio II, par. 25, Taurini (Italia), p. 11.

[2] Pierre Garin, *La Théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, vol. I, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, p. 214; Gilson, *Le Thomisme*, „Introduction au système de St. Thomas d'Aquin", ed. a 3-a, Vrin, 1927, p. 59.

şi abia apoi să vedem cum gîndeşte şi cunoaşte. Dar primatul fiinţei, în tomism, este mai bine conturat de cum era în peripatetism. Iar lucrul se întîmplă prin aceea că fiinţa însăşi are, aici, mai mult relief şi un mai bogat conţinut. Gradele de realitate sînt mai amănunţite la Aquinat, în special în ceea ce priveşte treptele superioare, unde teologia creştină punea la dispoziţia ori sugera filozofului scolastic numeroase consideraţii. În felul acesta, înseşi puterile intelective se vor întregi cu forme de viaţă nepieritoare, iar ceea ce în aristotelism nu ne putea învăţa „inteligenţa sferelor", cu privire la îngrădirea sufletului omenesc, ne învaţă acum contemplarea ori simpla presupunere a intelectului angelic şi în primul rînd a celui divin. În această privinţă nu se poate întîlni un loc mai lămuritor decît cel de la chestiunea a XII-a a *Sumei teologice*, unde se răspunde la întrebarea dacă un intelect creat poate vedea, prin puterile sale fireşti, esenţa divină, şi unde se precizează, cu prilejul acesta, în ce constă natura cunoscătoare, respectiv a omului, a îngerilor şi a lui Dumnezeu.[1]

Într-adevăr, răspunsul la întrebarea pusă este că un intelect creat nu poate cunoaşte, prin simplele sale puteri, esenţa divină. Explicaţia sună după cum urmează: „Cunoaşterea se înfăptuieşte în măsura în care cunoscutul se află în cunoscător, potrivit modului de a fi al acestuia. De unde reiese că o cunoştinţă a unui anumit cunoscător e căpătată după firea lui. Dacă, prin urmare, modul de a fi al unui anumit lucru cunoscut depăşeşte modul naturii cunoscătorului, în chip necesar cunoaşterea acelui lucru depăşeşte natura cunoscătorului". Ultima frază, mai ales, trebuie subliniată. Ea proclamă că graniţele unei conştiinţe cunoscătoare stau legate de tipul ontologic pe care îl slujeşte ea, şi că deci subiectul cunoscător nu va afla niciodată de la sine esenţa celor ce sînt mai desăvîrşite, în ordinea fiinţei, decît sine. Căci felul de a fi a lucrurilor e multiplu, alcătuind o ierarhie în sînul realităţii. Există lucruri „a căror natură nu are fiinţă decît în materia individuală, iar de felul acesta sînt toate cele corporale"; printre ele, s-ar putea deosebi lucrurile materiale, propriu-zise, de cele care au o formă, cum e omul. Există apoi altele „ale căror naturi subzistă în ele însele şi nu într-o materie anumită,

---

[1] *Summa theologica*, quaestio XII, art. 4.

naturi ce totuşi nu sînt principiul propriei lor existenţe, ci doar posedă existenţă; de acest soi sînt substanţele incorporale pe care le numim îngeri"; dar despre îngeri va fi vorba şi ceva mai jos. Singur Dumnezeu are o astfel de fire *„ut sit suum esse subsistens"*. Pe cînd celelalte făpturi, chiar şi îngerii, capătă existenţă, Dumnezeu este cu adevărat prin sine. În alte locuri, Aquinatul va exprima acelaşi lucru, spunînd că Dumnezeu e singura fiinţă la care esenţa e totuna cu existenţa.

Dintre aceste grade ale realităţii (deşi poate, la drept vorbind, Dumnezeu nu ar trebui rînduit undeva, ci singură natura sa e susceptibilă să fie privită în excelenţa ei), ce anume cunoaşte în chip conatural, adică prin propriile sale puteri, cugetul omenesc? Cunoaşte astfel lucrurile „ce au existenţă doar în materia individuală"; prin urmare cunoaşte existenţa realităţii moarte şi a fiinţelor corporale, de sub sau de pe aceeaşi treaptă cu sine. Mai mult decît atît nu poate cunoaşte spiritul, întrucît ele constituie „forma unei materii anumite". În privinţa facultăţilor de cunoaştere ale spiritului nostru, ele sînt doar două, sensibilitatea şi intelectul. Prima ne pune în contact cu aspectul particular, individualizat, al lucrurilor; ea ne încarcă de *hic et nunc*. Intelectul, în schimb, care nu este actul unui organ corporal anumit, ca sensibilitatea, ne va purta către cele universale, dar cu o restricţie caracteristică pentru tomism: nici prin intelect nu cunoaştem orice natură universală, ci doar pe cele care fiinţează în materia individuală; nu în măsura în care se află în materia individuală, ci întrucît pot fi abstrase din ea de către intelect. Dacă deci se capătă, prin aceasta, o cunoaştere a universalului, pe de o parte nu e vorba de orice soi de universal, iar pe de altă parte cunoaşterea se înfăptuieşte exclusiv prin extragerea universalului din individualul în care e împlîntat. Într-un cuvînt, obiectul conatural nouă spre cunoaştere — fie prin intermediul sensibilităţii, fie prin cel al intelectului — nu e altul decît materia individuală, din care însă intelectul şi sensibilitatea vor extrage cunoştinţe diferite.

Negreşit că nu tot aşa se va întîmpla cu modurile cognitive ale fiinţelor superioare. În privinţa îngerilor ei, pot contempla esenţele în sine. Lor le este conatural să cunoască chiar naturile ce nu fiinţează într-o materie, „lucru care este deasupra facultăţii fireşti a sufletului omenesc, potrivit stării de viaţă prezente în

care se întovărăşeşte corpul". Totuşi nici îngerilor nu le este îngăduit să cunoască esenţa lui Dumnezeu, adică a fiinţei ce există prin sine, căci îngerii sînt făpturi create şi deci, după cum am văzut, „au" dar nu sînt existenţa însăşi.[1] De unde reiese că o cunoaştere adecvată a lui Dumnezeu e cu putinţă numai intelectului divin. Iar încheierea răspunsului la întrebarea ridicată de art. 4 este: „Intelectul creat nu poate vedea pe Dumnezeu în esenţa sa, decît în măsura în care Creatorul, prin harul său, se întovărăşeşte făpturii intelectuale".

Iată o primă şi lămurită întemeiere a cunoaşterii omeneşti. Conştiinţa fiind legată de modul propriu fiecărei fiinţe, pe treapta ontologică pe care stă omul el poate avea numai un anumit tip de cunoaştere. Spre a statornici ce fel de cunoaştere este aceasta, nu se poate începe decît cu descrierea naturii omului. De aceea Aquinatul nu osteneşte să proclame lucrul acesta, care în aparenţă e un truism, dar constituie pentru el un adevăr de neîncetată referinţă: adevărul cum că omul e materie in-formată, e şi suflet ca act, şi materie ca putere; e, într-un cuvînt, spirit şi corp.[2] Atît e de respectat adevărul acesta în tomism, încît un comentator de seamă a putut scrie: principiul fundamental al tomismului este că sufletul omenesc nu se defineşte decît în funcţie de corp.[3] Pe temeiul unui asemenea principiu, căile cunoaşterii sînt de la început precis orientate. Facultăţile înseşi nu vor avea un joc liber şi în neatîrnare unele faţă de altele, ci, aşa după cum sufletul şi corpul alcătuiesc un singur lucru, ele se vor armoniza într-o singură ţintă — care e mai mult decît una de cunoaştere, după cum vom vedea; e de a fi, într-o nouă modalitate a fiinţei. Platonicienii, spune Aquinatul, au nesocotit în chip condamnabil să vorbească despre corp. Aristotel şi cei care îi urmează îndrumarea au datoria să restabilească lucrurile în adevăratul lor echilibru.[4]

---

[1] Îngerii se deosebesc de Dumnezeu prin aceea că esenţa lor nu e identică existenţei, ceea ce se răsfrînge şi în cunoaştere: inteligenţa lui Dumnezeu se confundă cu esenţa şi fiinţa Sa, iar îngerul, fiind finit, nu îşi întinde cunoaşterea asupra întregii fiinţe. V. Gilson *Le Thomisme*, p. 160.

[2] *Summa theologica*, quaestio LXXV, art. 4.

[3] Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, p. 119.

[4] Pentru critica platonicienilor, v. comentariul la *De anima*, ed. cit., p. 46, Cartea 1, lectio 8, par. 130.

Însemnătatea deosebită pe care o acordă Aquinatul faptului că omul e un adevărat compus, şi numai atît, reiese îndată din enumerarea factorilor care contribuie la actul cunoaşterii. Am menţionat pînă acum sensibilitatea, pe de o parte, şi intelectul, cu dubla sa formă activă şi pasivă, pe de alta; am subliniat, de asemenea, că una din facultăţile cognitive dă un anumit soi de cunoştinţe, cealaltă alt soi. Dar încă din simpla enunţare a materialului asupra căruia opera intelectul — universalii scoase prin abstracţiune din materialul sensibilităţii — se putea bănui că facultăţile sînt solidare. Iar solidaritatea este desăvîrşită atunci cînd se pune în lumină că intelectului omenesc îi e cu neputinţă să cunoască fără „fantasmele" date de sensibilitate. Aquinatul accentuează cu multă hotărîre îngrădirea aceasta a intelectului, fie punînd-o în lumină direct, fie menţionînd-o indirect, atunci cînd arată că nu putem cunoaşte lucrurile rînduite deasupra cugetului nostru, tocmai pentru că prin acesta nu prindem nimic fără de *phantasmata*.[1]

Ce reprezintă aceste date, de origine senzorială, pentru lumea cunoaşterii? Ele sînt adevărata materie asupra căreia se va exercita acţiunea intelectului. Imaginea unui lucru, „fantasma" sa, scrie Gilson[2], felul acesta de a vedea al tomismului, se imprimă în simţul comun (al cărui înţeles e, la Aquinat, acelaşi ca al lui Aristotel din *De anima*); mai departe, imaginea slujeşte ca material intelectului agens, care alcătuieşte prin ea speţa proprie fiecărui lucru concret. Într-un anumit sens, s-ar putea spune că intelectul produce cu adevărat inteligibilul — e afirmaţia aceluiaşi comentator[3] —, şi anume luminînd fantasma în actul abstracţiei, care tocmai o asemenea iluminaţie comportă. Dar nu e mai puţin adevărat că, fără fantasmele sensibilităţii, cunoaşterea ar fi cu neputinţă. Şi de aceea Gilson va spune, o pagină mai departe: „Sufletul are inteligibilitate în act, dar îi lipseşte determinaţia; fantasmele au determinaţie în act, dar le lipseşte inteligibilitatea. Sufletul ne dă inteligibilitate, iar prin aceasta va fi intelect activ; şi primeşte de la ele determinarea, iar prin aceasta va fi intelect

---

[1] *Summa theologica*, quaestio LXXXIV, art. 7. De asemenea, quaestio LXXXVIII, art. 1, şi comentariul la *De anima*, par. 772, 791 şi 854 din index.

[2] *Op. cit.*, pp. 219 ş. urm.

[3] *Ibid.*, p. 222.

posibil". De asemenea, un tomist[1], cu atît mai credincios doctrinei cu cît e autor de manuale filozofice, după ce accentuase ideea că „fantezia reține și reînvie fantasmele ori imaginile primite de la simțuri, și astfel oferă intelectului temelia reală ori materia ideii universale", amintește de gradele prin care trece o fantasmă pînă la a deveni concept, anume de stadiul speciei *impressa* și de cel de specie *expressa*, spre a conchide că spețele inteligibile nu sînt *id quod* se primește în chip nemijlocit, ci mediul *in quo* intelectul prinde esențele.

Imprejurarea că spiritul omenesc primește ceva prin intermediul corpului[2], dar e silit să și prelucreze, să „ilumineze" ceea ce primește, justifică îndoitul caracter al intelectului de a fi împărțit între pasivitate și activitate. De fapt pasivitatea e de un anumit tip, iar acum vom fi în măsură să dăm o mai bună analiză și, eventual, denumire celor două tipuri de intelect. De vreme ce a înțelege înseamnă, într-o privință, a îndura acțiunea unui lucru asupra intelectului, acesta este — spune Aquinatul — o putere pasivă.[3] Numai că trebuie deosebite mai multe soiuri de pasivitate, iar cea a intelectului este nu atît o anumită receptivitate, cît un „a fi în putere" — virtualitate. „*Dicitur*", definește filozoful ultimul soi de pasivitate, „*aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia*". Iar aici termenul „*recipit*" e un simplu fel de a vorbi. Intelectul pasiv (pe care de aici înainte îl putem numi, în chip mai potrivit posibil, cum face Aquinatul, ori și mai bine — virtual) nu primește ceva material, efluvii de imagini concrete ale lucrurilor, cum voiau unii antici combătuți încă de

---

[1] D. Barbedette, *Philosophia scolastica*, ed. a 63-a, vol. I, Parisiis, 1936, pp. 385-386.

[2] „Toată cunoașterea noastră își trage începutul din sensibilitate", afirmă Aquinatul în *Summa theologica*, quaestio I, art. 9. Gilson, *op. cit.*, p. 214, scrie: „Platon arăta că sufletul cunoaște, în ciuda corpului; Aquinatul că, dimpotrivă, cunoaște «prin corp» și datorită lui". Iar ceva mai jos, la p. 216: „Intelectul uman are ca obiect propriu sensibilul, nu inteligibilul". Iar Rousselot, *L'Intellectualisme de St. Thomas d'Aquin*, ed. a 2-a, Paris, 1924, p. 54: „Natura e bună, deci corpul e făcut în vederea sufletului. Sufletul fiind dat spre cunoaștere, corpul ajută și el cunoașterea".

[3] *Summa theologica*, quaestio LXXIX, art. 2.

Aristotel. Pasivitatea sa nu e prin raport la lucruri, ci prin raport la celălalt intelect. Acesta va trezi la viaţă tot ce e în putere în intelectul virtual. Să ne amintim de Aristotel, care afirmă că un tip de intelect este, celălalt devine totul. Sufletul are în putere speciile lucrurilor[1], iar prezenţa acestora din urmă nu face decît să le actualizeze: iată sensul pasivităţii sensibile. Iar acum, odată actualizate, ele se imprimă în simţul comun, unde le va găsi intelectul actualizator.

Dar de ce mai e nevoie de actualitatea acestuia, de vreme ce lucrurile îşi actualizau specia prin propria lor prezenţă? E nevoie de al doilea intelect spre a readuce în act şi altceva decît singularul pe care îl dau simţurile: universalul aflat în fantasme. Însă cum intelectul pasiv nu poate întreprinde aşa ceva, e necesară o nouă facultate, un intelect cu adevărat nou. Cuvintele Aquinatului sînt: „întrucît nimic aflat în putere nu poate fi redus la act decît printr-o entitate în act, e nevoie să sălăşluiască (*constituere*) în suflet, în afară de un intelect virtual, unul actualizator"[2]. Unui intelect actualizator îi revine sarcina să desprindă esenţele implîntate în materie. Dacă formele ar exista în neatîrnare faţă de materie, dacă ele ar fi subzistente în sine, cum erau (sau cum spuneau aristotelicii că sînt) la Platon, atunci nu ar fi fost nevoie de nici un principiu de actualizare, lucrurile fiind pe de-a-ntregul actualizate. Dar tocmai de aceea — spune Aquinatul — ajungea Aristotel la un intelect actualizator, „fiindcă nu punea formele lucrurilor naturale ca existînd fără materie". Cea mai bună dovadă că, spre a obţine inteligibile în act, e nevoie de un intelect actualizator, o dă, prin comparaţie, faptul că sensibilitatea nu are nevoie de o facultate actualizatoare, de un *sensus agens*, întrucît „sensibilele se găsesc în act în afara sufletului", ele reprezentînd dintru început ceva gata actualizat.

Privitor la intelectul acesta de-al doilea, actualizator, este momentul să precizăm măsura în care îl socotea Aquinatul de natură şi localizare omenească. Am întîlnit, în punctul acesta, anumite şovăieli, în cursul polemicii sale cu Averroes. Şovăielile

---

[1] *Ibid.*, quaestio LXXVI, art. 2: *„Sicut... species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili"*.

[2] *Ibid.*, art. 3.

stăruie şi acum, dar jocul lor este ceva mai îngrădit. „Intelectul actualizator", scrie filozoful[1], „este ceva al sufletului." Nu în întregime în suflet, dar măcar ceva de-al sufletului. Ba, chiar, textul preîntîmpină o nedumerire, şi precizează că, în ipoteza că ar exista un asemenea intelect actualizator separat de cugete, nu ar fi mai puţin necesar să existe, în sufletul omenesc, o anumită virtute, participatoare la acel intelect, şi datorită căreia sufletul să izbutească a transpune în act inteligibilul. Acel „ceva", cere, sub forma unei anumite virtuţi active, trebuie să se afle în suflete, va figura în fiecare dintre ele[2] — afirmaţie care înlătură încă o dată consecinţele averroismului, deşi nu proclamă cu hotărîre imanenţa şi multiplicitatea intelectului actualizator, ci numai a corespondentului său în conştiinţele individuale.[3] Oricum ar fi, acum cunoaştem mai lămurit rolul şi mijloacele celor două tipuri de intelect. Ele nu lucrează în lumi deosebite, ci îşi întregesc unul altuia activitatea. În timp ce misiunea intelectului virtual este de a primi inteligibilele — dar de a o face în felul văzut —, operaţia celuilalt este de a le abstrage.[4] Nu trebuie să se atribuie intelectului actualizator, care adesea a fost supranumit divin, facultatea de a face mai mult decît a sluji compusul acesta care e omul. Intelectul actualizator nu creează adevărurile şi nici nu le poartă cu sine. Într-adevăr, explică Toma în comentariul citat[5], dacă în sînul intelectului actualizator s-ar afla determinările tuturor inteligibilelor, atunci de ce ar mai avea nevoie intelectul virtual de fantasme? Aşa cum lumina actualizează culorile, de unde însă nu reiese că ea posedă în sine determinaţia tuturor culorilor, intelectul actualizator ridică la viaţă inteligibilele. El este lumina cugetului şi nimic mai mult — iată comparaţia care

[1] *Summa theologica*, quaestio LXXVI, art. 4.

[2] *Ibid.*, art. 2 şi 5.

[3] Comentînd *De anima*, par. 734, Aquinatul combate iarăşi pe averroişti, spunînd: *„Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in se ipso principia, quibus posse operationem complere, quae est intelligere; quae quidem compleri non posset, nisi per intellectum possibilem et per intellectum agentem. Unde perfectio humanae naturae requirit, quod utrumque eorum sit aliquid in homine"*.

[4] Commentariu la *De anima*, par. 730–734; V. şi Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 381.

[5] Par. 739.

revine şi exprimă tot ce e mai apropiat de înţelesul tomist al cunoaşterii. Printr-o asemenea lumină, întreaga experienţă, materie a cunoaşterii, e transfigurată. Cunoaşterea intelectuală nu e decît senzaţie transformată, scrie Sertillanges; numai că, prin intelectul actualizator, transformarea e totală.[1]

Între imagine şi idee se petrece cunoaşterea în sînul tomismului. Gilson spunea pe bună dreptate — cu o vorbă de care aminteam în capitolul anterior — că, în timp ce iluminismul augustinian dă socoteală de adevăr, cel tomist dă socoteală de concept. Dar aceasta nu înseamnă, privitor la ultima doctrină, că ea sfîrşeşte în abstract, că pierde contactul cu realitatea concretă, fără să fi căpătat, între timp, o adevărată pătrundere a realităţii metafizice. Conceptul nu este, la Aquinat, ca şi la Aristotel de altfel, o abstracţiune goală de conţinut[2], ci o poartă deschisă către fiinţă, întrucîtva un mod al fiinţei însăşi. Cunoaşterea introduce în acest nou fel de a fi, armonizînd activitatea elementelor trecute în revistă pînă acum şi îndrumînd spiritul către adevărata sa misiune, care este, după tomism, mai mult decît a pătrunde realitatea: a o capta.

CUNOAŞTERE ŞI FIINŢĂ

„Tomismul vrea să fie o codificare filozofică a simţului comun, care e din instinct realist“, spun comentatorii.[3] Iată o afirmaţie care ni s-ar părea întrutotul adevărată dacă tomismul ar fi, fără putinţă de discuţie, una cu peripatetismul. Dar în punctul acesta, unde, după ce am amintit de elementele cunoaşterii şi materialul asupra căruia poartă ea, potrivit cu doctrina tomistă, urmează să vedem în ce constă actul însuşi al cunoaşterii, bănuind pentru întîia dată ceva care să depăşească pe Aristotel. Nu doar că noua doctrină va contrazice învăţătura Filozofului, sau va aduce acel altceva decît ea, pe care l-am fi

---

[1] Vol. II, p. 168.

[2] „E o greşeală“, spune Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, p. 169, „să nesocoteşti punctul de vedere ontologic privind abstracţiunea intelectului actualizator doar în sens logic.“

[3] Garin, *La Théorie de l'Idée,* vol. I, p. 1.

nădăjduit de la o adevărată filozofie creştină. Dar, Aristotel se păstrează tot timpul în graniţele unei filozofii ce ar putea fi a bunului simţ, realismul tomist e atît de elaborat şi afirmă cu atîta hotărîre faptul, în aparenţă paradoxal, că a cunoaşte e un anumit fel de a fi, încît bunul simţ nu ar mai avea dreptul să se socoate, aici, întrutotul acasă.

Într-adevăr, Aquinatul „pune problema cunoaşterii pe terenul ei adevărat, cel al fiinţei“, vom spune, citînd o autoritate în materie[1]. Axioma de la care pleacă doctrina sa este afirmaţia că nu cunoşti decît ceea ce eşti. Iar intelectul reprezintă în felul său, după cum am şi amintit, toate lucrurile pe care va avea să le cunoască. Cunoaşterea făcîndu-se prin similitudine, e nevoie, spune Aquinatul[2] împreună cu filozoful antic pe care încearcă să îl întregească, ca lucrul cunoscut să figureze, într-un fel anumit, în subiectul cunoscător. Spiritul nu ar deţine nici un mijloc de a deveni întreaga lume a lucrurilor cunoscute, dacă nu le-ar avea în puterea sa. Şi trebuie reţinut faptul că actul cunoaşterii duce la o adevărată identificare a cunoscătorului cu obiectul cunoscut, identificare ce nu s-ar îndeplini fără ca şi unul şi celălalt să aibă putinţa de spiritualizare. Existenţa imaterială a lucrurilor, în intelect, nu poate fi pusă la îndoială, după Aquinat[3]. „În intelect“, spune el, „... lucrurile fiinţează atît fără de materie cît şi fără de condiţiile materiale individualizatoare, ba chiar fără de vreun organ corporal.“ Acesta, astfel spiritualizat, este adevăratul obiect al intelectului, aşa-numita *quidditas* a sa (pe care o traducem prin estime iar nu prin esenţă), ce nu are existenţă deosebită, nu reprezintă o lume în sine dincolo de obiectele reale, cum păreau a susţine platonicii, dar, extrasă fiind din lucrurile individuale, e încă de altă natură decît ele şi de aceeaşi natură cu spiritul care o cunoaşte. Spiritul şi obiectul nu se acoperă, numai: ele „sînt“ unul şi acelaşi lucru în actul cunoaşterii.

Ne pare lămuritor, pentru înfăţişarea cunoaşterii în act, aşa cum se defineşte ea în tomism, să folosim prezentarea făcută de

---

[1] Sertillanges, vol. II, pp. 96 ş. urm.
[2] Comentariu la *De anima*, par. 43 şi 377.
[3] *Ibid.*, par. 284 şi 377.

unul din cei mai ascuţiţi comentatori ai doctrinei, abatele Rousselot[1]. Siguranţa şi adîncimea interpretării sînt într-adevăr remarcabile, iar concluziile ei ne pot reţine în desfăşurarea propriei noastre interpretări. Ceea ce îşi propune autorul este să arate că inteligenţa reprezintă, pentru Toma, simţul realului, iar aceasta are loc tocmai fiindcă ea este simţul divinului. Să îi urmărim argumentaţia. Autorul începe cu o foarte instructivă şi potrivită critică a intelectului obişnuit, care deformează realitatea. O acţiune de rînd cel mult alterează obiectul; doar intelecţia îl pătrunde pînă la a fi el însuşi, pînă la a deveni acel obiect. Ea e operaţia cea mai puţin „abstractivă" dintre toate, spune Rousselot; pierde cel mai puţin din ce este al realităţii. Iată de la început o formulă bogată în implicaţii. Comentatorul răstoarnă dintr-o dată convingerea curentă cum că inteligenţa e abstracţionistă, în sensul că sărăceşte realitatea. Şi dacă lucrul e adevărat pentru abstracţionismul de azi, răsturnarea comentatorului e în orice caz binevenită pentru reabilitarea celui tomist. Nu e vorba acolo, ca şi la Aristotel, de o simplă ridicare la esenţele ideale. Este vorba de o adevărată pătrundere în fiinţă la Aristotel, de pătrundere într-unul din principiile ei, forma, la Toma — care aici ne apare a îmbogăţi aristotelismul —, de regăsire a existenţei însăşi. Inteligenţa care pierde cel mai puţin, care nu ocoleşte, nici nu transfigurează, ci regăseşte realul, fiind cu adevărat un simţ al acestuia — iată precizarea lui Rousselot, vrednică de primit de către orice comentator al Aquinatului.[2]

În ce anume constă această percepere a realului se poate spune fără întîrziere. A cunoaşte înseamnă a prinde pe un „altul", rolul inteligenţei în tomism fiind, după cum arătam şi mai sus, de a capta existenţa, iar nu de a alcătui concepte; sau, şi mai bine, de a capta existenţa alcătuind concepte. E adevărat că actul de cunoaştere se petrece înăuntru. Dar, precizează Rousselot[3], imanenţa nu taie punţile cu realul şi nu împiedică trecerea spre altul: căci nu cunoşti pe celălalt decît devenindu-l. Dacă sufletul

---

[1] *L'Intellectualisme de St. Thomas d'Aquin*, ed. cit.

[2] Ceea ce se şi întîmplă cînd Sertillanges afirmă (*op. cit.*, p. 46) că tocmai intelectualismul e altceva decît deificarea „abstractului"; e deificarea realului, acesta, ca divin, avînd un raport esenţial faţă de cunoaştere.

[3] *Op. cit.*, p. 15, notă.

omenesc e înzestrat cu inteligență, lucrul are loc tocmai pentru că el reprezintă „o putere pasivă a oricărei ființe“, în timp ce Dumnezeu e dimpotrivă — spune comentatorul —, puterea activă a oricărei ființe. Prin activitatea inteligenței, spiritul se îmbogățește efectiv, faptul cunoașterii intelectuale fiind, scrie Rousselot[1], de a uni, în dezvoltarea unui aceluiași act, extensia obiectivă cu o nouă intensitate a vieții subiective. În timp ce materia e ființa unde unul e cu totul de nepătruns de către altul, spiritul e ceea ce, rămînînd unul, poate deveni un oricare altul.[2]

Dar, stăruind asupra acestei remarcabile facultăți a inteligenței de a capta ființa, Rousselot nu uită să înștiințeze că se referă la natura în sine a inteligenței, iar nu la felul cum se comportă aceasta din urmă în cugetul omenesc. Aici, negreșit, inteligența va avea îngrădiri; și de fapt îngrădirea principală a spiritului omenesc o vădește împrejurarea că el posedă și rațiune, adică o facultate discursivă, aceasta fiind un semn al inferiorității omenești.[3] Iar întrebarea pe care o pune, în locul Aquinatului, comentatorul său — de vreme ce filozoful creștin trebuie să admită o nepotrivire între inteligența noastră și ființă — este: așa cum se înfățișează ea, în ce chip poate oare inteligența omului să suplinească sau măcar să imite inteligența „apucătoare de ființă“ ? Dar sistemul tomist, înăuntrul căruia o întrebare ca aceasta e cît se poate de potrivită, nu îi aduce, în definitiv, dezlegarea adevărată, iar Rousselot merge pînă la a mustra pe Aquinat că nu a fost întotdeauna îndeajuns de intelectualist, ci adesea „raționalist“ în exces.[4] Știința rațională e un surogat omenesc al ideii intuitive, ni se spune acum, în încheiere. Nervul deducției e substituția echivalentelor; dar, potrivit cu axiomele și spiritul metafizicii tomiste, în lumea inteligibilelor pure nu există echivalente. Deci contrastul dintre intelecția-tip și știință este desăvîrșită.[5] Intelectualismul tomist este mai ales triumfător în descrierea cugetului angelic și a celui divin. În ceea ce privește

---

[1] *Op. cit.*, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 45.
[3] *Ibid.*, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 123.
[5] *Ibid.*, p. 144.

intelectul omenesc, tomismului îi rămîne meritul de a-i fi prescris graniţele sale adevărate.

Se vede bine acum de ce spunea Rousselot, şi în ce măsură e adevărat, că inteligenţa este simţul realului, atît cît, în forma ei cea mai înaltă, este simţul divinului. Gîndirea lui Dumnezeu este, prin simplul ei exerciţiu, creatoare de realitate; iar dacă inteligenţa noastră recucereşte, pe cît îi stă în puteri, această realitate, e tocmai pentru că şi ea ţine de gîndirea Creatorului. Cognoscibilitatea tuturor lucrurilor, spune Sertillanges[1], ne vine din aceea că ele izvorăsc de la cunoscătorul suprem şi că nu sînt gîndirea sa transpusă în fiinţă. Dar, dacă inteligenţa omului regăseşte fiinţa prin aceea că Dumnezeu e creator atît al celei din urmă cît şi garant al celei dintîi, nu înseamnă defel că o regăseşte întocmai. Inteligenţa omului captează fiinţa pe un plan anumit, la un nivel anumit, dincolo de care îi este cu neputinţă să treacă. Spiritul nostru nu dă chiar viziunea fiinţei, dar păstrează măcar direcţia ei, spune un scolastic[2]. Lucrurile se întîmplă cu intelectul la fel cum au loc cu viziunea. În *Suma teologică* se poate citi: „Pentru viziune, atît cea sensibilă cît şi cea intelectuală, se cer două lucruri: capacitatea de a vedea şi întovărăşirea lucrului văzut cu vederea; căci viziunea nu devine în act decît prin aceea că lucrul văzut se află, într-un fel anumit, în subiectul ce vede. Iar în fapt, în ce priveşte lucrurile corporale, se dovedeşte că lucrul văzut nu poate fi un subiect prin însăşi esenţa sa, ci doar prin similitudinea sa: aşa cum similitudinea pietrei se află în ochi... nu în însăşi substanţa pietrei“[3]. Dacă, din pasajul acesta, nu reiese explicit că viziunea intelectuală stă sub aceleaşi restricţii ca cea sensibilă, lucrul nu e mai puţin adevărat. Tindem către celelalte existenţe nu întrucît sînt subiecte — căci atunci ne-am confunda cu ele — ci idei, arată Sertillanges[4]. Şi de aceea poate, spune comentatorul de care vorbim, că, dacă noi înşine sîntem subiect în chip natural, nu sîntem obiect decît în chip inten-

---

[1] *Op. cit.*, vol. II, p. 102.
[2] Garin, vol. II, p. 1233.
[3] *Op. cit.*, quaestio XXI, art. 2.
[4] *Op. cit.*, vol. II, pp. 101–102, şi *De veritate*, quaestio VIII, art. 2. „*Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in re, sed secundum repraesentationem tantum*“ (Garin, vol. I, p. 39).

țional. Conștiința noastră tinde către realitate, și astfel se face că exercițiul ei indică mai degrabă o direcție decît o reușită.

În definitiv, ar fi cu totul nefiresc ca spiritul omului să pătrundă și să devină altceva decît stă în puterile sale să facă. Am văzut de la început că nu îi era dat să vadă esența divină decît cel mult datorită harului lui Dumnezeu.[1] Iar îngrădirea spiritului merge pînă la a nu-și putea vedea în chip nemijlocit nici măcar propria sa esență. Într-adevăr, „nu se cunoaște nimic, scrie Aquinatul, decît în măsura în care un lucru e în act: de unde reiese că intelectul nostru virtual se cunoaște pe sine prin speciile inteligibile, nu însă intuindu-și de-a dreptul esența sa. Iar așa se face că, în cunoașterea sufletului, purcedem de la cele ce sînt mai extrinsece, de unde se abstrag speciile inteligibile, datorită cărora intelectul să se poată înțelege pe sine; așa încît prin obiecte cunoaștem actele, prin acte puterile și prin puteri esența sufletului. Dacă însă sufletul și-ar cunoaște în chip nemijlocit esența, ar trebui respectată, în cunoașterea sufletului, ordinea inversă"[2]. Așadar nici măcar pe sine nu se cunoaște în chip nemijlocit spiritul, după cum nu cunoaște astfel pe Dumnezeu (lucruri care ne vor sluji mai tîrziu să îl opunem pe Aquinat lui Augustin). Cum să nădăjduiască, atunci, să capteze ființa însăși în ce are ea propriu și esențial?

Și, de fapt, dacă pentru o conștiință pornită spre subiectivitate, augustiniană ori modernă, poate fi obiect de discuție faptul că Dumnezeu și sufletul nu sînt cunoscute nemijlocit, despre lumea exterioară pare firesc ca ea să ne fie dată numai în chip mijlocit. La Aquinat aceasta reiese limpede din faptul că omul fiind, după cum am văzut, un compus, lucrurile naturale, incorporatoare ale formelor, sînt singurele în măsură să i le dea pe acestea. De aceea, spre a-și alcătui cunoștințe potrivite despre lume, conștiința recurge neîncetat la ale ei. Sau, cu vorbele Aquinatului însuși: „lucrurile naturale sînt medii între știința lui Dumnezeu și știința noastră"[3]. Iar mai departe ceva: „așa cum

[1] Thomas Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, vol. I, Toulouse-Paris, 1924, p. 327, afirmă că la inteligența noastră nu poate fi vorba de vreo neputință radicală — e o simplă chestiune de grad. Dar dacă nu e radicală, neputința e „naturală".

[2] *De anima*, Comentariu, Cartea 2, lectio 6, par. 308.

[3] *Summa theologica*, quaestio IV, art. 8.

o casă oarecare «mijloceşte» între ştiinţa arhitectului care a clădit-o şi ştiinţa celui care ia cunoştinţă de ea odată clădită", aşa mijlocesc şi lucrurile. Ceea ce revine la a spune că, în timp ce cunoaşterea noastră e precedată de lucruri, cea a lui Dumnezeu le precede, ca o adevărată cauză a lor. Nu fără a scădea ceva din intensitatea şi valoarea actului de cunoaştere intelectuală ocolesc conştiinţele noastre prin lumea concretă, atunci cînd tind către estimi (quiddităţi).

Dar, de vreme ce lucrurile stau aşa, ce capătă intelectul omenesc în efortul său de a capta fiinţa? În intelect se află germenii tuturor cunoştinţelor[1], însă nu ca idei înnăscute — precizează comentatorul acestui text — ci drept primele inteligibile la care se poate ridica intelectul nostru pornind de la experienţa sensibilă. La rîndul lor, spre a putea fi cunoscute, lucrurile trebuie să participe şi ele la un grad oarecare de imaterialitate[2], iar aceasta are loc prin faptul că posedă formă sau, şi mai bine, posedă un fel imaterial de a exista. Numai în această regiune de imaterialitate e cu putinţă coincidenţa subiectului cu obiectul. Dar întrebarea noastră este: reprezintă coincidenţa aceasta actul de captare a fiinţei celei adevărate? Este actul de cunoaştere al omului unul de exhaustivă trăire a fiinţei?

Aşa s-ar putea cîteodată crede, urmărind pe unii comentatori. Forma subiectului cunoscător, afirmă de pildă Gilson[3], se îmbogăţeşte cu forma obiectului de cunoscut. Dar, urmează el, există un intermediar între subiect şi obiect, specia sensibilă ori cea inteligibilă, care de fapt „nu e altceva decît lucrul", şi anume lucrul în acţiunea lui. Aceasta totuşi nu face mai puţin ca actul de cunoaştere să rămînă unul imanent subiectului.[4] Iar aici, în gîndire, sub acţiunea speciei, inteligenţa produce conceptul obiectului, care e un substitut al acestuia, substitut existînd de astă dată numai în gîndire.[5] De unde reiese că, la propriu, conceptul nu e însuşi lucrul, dar intelectul care primeşte şi devine, acesta este cu adevărat lucrul. Iar dacă, în cazul unui asemenea intelect cufundat în fiinţă, conceptele pe care le alcătuieşte el

---

[1] *De veritate*, quaestio XI, art. 1 (Gilson, p. 217).
[2] Gilson, *op. cit.*, p. 231.
[3] *Op. cit.*, pp. 232 ş. urm.
[4] *Ibid.*, p. 236.
[5] *Ibid.*, p. 237.

sînt obiective, faptul are loc prin aceea că nici o reprezentare intermediară nu separă obiectul de conceptul care îl exprimă.[1] Obiectul este specie, la fel cum este aceeaşi specie şi intelectul.

Dar nu credem că e cazul, după o asemenea interpretare, să revenim asupra constatării noastre că intelectul omenesc, care nu poate atinge decît prin har esenţa lui Dumnezeu şi decît mijlocit propria sa esenţă, nu va atinge nici esenţa, sau, mai potrivit spus, estimea celorlalte obiecte de cunoscut. Ceea ce ne interesa, de fapt, era să ştim, în lipsa fiinţei însăşi pe a cărei linie se afla, ce capătă intelectul. Iar interpretarea unui Gilson ne arată limpede că se capătă existenţa lucrului ca specie sensibilă ori inteligibilă. Nu se poate ca specia lucrurilor, sortită unei conştiinţe sensibile sau uneia intelectuale (şi de fapt ştim acum că o conştiinţă intelectuală implică, în tomism, şi una sensibilă), să fie modul cel mai intim de a exista al lucrurilor. În definitiv intelectul divin trebuie să le cunoască dincolo de „speciile lor", iar dacă le-a înzestrat cu acestea e pentru a îngădui compusului omenesc să prindă ceva din intimitatea lor existenţială. De aceea, cînd ni se spune[2] că fiinţa care ne vine de la lucruri trebuie să o „fim" noi înşine în chip mai înalt, lucrul nu trebuie înţeles decît ca o afirmare a spiritualităţii obiectului nostru de cunoaştere. De o autentică înnobilare a fiinţei în cunoaştere nu poate fi, de fapt, vorba, de vreme ce aceasta nu se ridică nici măcar pînă la nivelul celei dintîi. Într-un anumit sens, dimpotrivă, s-ar putea vorbi, aşa cum face Gilson[3], despre „mizeria" intelectului omenesc de a nu putea deveni decît inteligibilul inclus în sensibil. Ca atare, în ultimă instanţă, intelectualismul tomist, a cărui ideologie se întemeiază în întregime pe principiul asimilării subiectului cu obiectul[4], exprimă subordonarea desăvîrşită la fiinţa înspre care tinde, mai degrabă decît o eventuală transcendere a ei.

---

[1] Gilson, *op. cit.*, p. 238, nota 2.

[2] Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 503.

[3] *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, Vrin, 1932, p. 55.

[4] Fr. Morin, dicţionarul citat, col. 1312. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 15, se întreabă dacă fiinţa şi gîndirea sînt acelaşi lucru. Atunci judecata este imposibilă, căci ea spune „A este B", iar în ordinea existenţei un lucru nu poate fi decît el. Dar, adaugă acelaşi, principiul conform căruia fiinţa şi gîndirea sînt acelaşi lucru trebuie în parte menţinut. Altfel cum ar mai fi adevărul conformitatea spiritului cu ceea ce este?

Aristotel avea, în primatul ființei, o presupoziție a sistemului; Aquinatul face, din instituirea aceluiași primat, o temă. Și de aceea, dacă în peripatetism ființa e ceva de la care trebuie necontenit să se pornească, în tomism ea e mai degrabă ceva la care trebuie necontenit să se ajungă. Nu e o deosebire de fond între o doctrină și cealaltă: e o deosebire de stil. Așa se face, poate, că într-un loc ființa paraliza, în timp ce aici, în tomism, ea pare uneori a duce la un dinamism al conștiinței. Și cine știe dacă nu această virtute legitimează încercările atîtor contemporani — e drept legați de anumite forme de viață religioasă — să pună în lumină actualitatea lui Toma din Aquino, în timp ce moștenirea apăsătoare a lui Aristotel îl împiedică în cele din urmă să fie cu adevărat actual?

REALISM TOMIST

Cufundat atît de mult în ființă, tomismul trebuia să sfîrșească prin a reprezenta un realism dintre cele mai bine conturate; pentru unii — realismul Scolasticii însăși, pentru cîțiva chiar realismul, pur și simplu. Nu mai e vorba, aici, de realism ca doctrină scolastică opusă nominalismului, ci de înțelesul pe care îl capătă doctrina tomistă, în opoziție cu idealismul, în conștiința filozofică modernă. Din încercarea de a preciza natura realismului, vom putea caracteriza mai bine, pe de o parte, ce se capătă nou dincolo de realismul aristotelic, pe care la prima vedere tomismul nu face decît să îl reîmprospăteze; iar pe de altă parte contribuția Aquinatului la problema vieții conștiinței cunoscătoare.

Cîțiva interpreți de seamă ne vor ajuta să pătrundem mai repede în materie. Iată de pildă cum privește Sertillanges[1] realismul Aquinatului. „Filozofia sfîntului Toma este realistă, scrie el, întru aceea că închipuie toate lucrurile ca viețuind de viața lor proprie și socoate drept ceva accidental ființei lor faptul că ea ne este ori nu cunoscută. Aceasta nu ne împiedică însă a spune, gîndindu-ne la relațiile ideale pe are le întreținem cu lucrurile, că ultimele sînt «adevărate», ca fiind conforme cu ideea pe care

---

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 40.

ne-am făcut-o despre ele.“ E o definiţie fericită, dar poate nu completă, aceasta: realismul acordă lucrurilor o existenţă proprie, faţă de care actul nostru de cunoaştere e ceva contingent. Căci întrebarea ce deschide cearta dintre idealism şi realism se pune încă: cunoştinţele (despre ele trebuie să fie vorba în polemică, nu despre lucruri) emană de la obiect însuşi, sau ţin exclusiv de subiect? Tomismul, care este din plin realist în sensul definiţiei de mai sus a lui Sertillanges, este în aceeaşi măsură realist atunci cînd proclamă că, în actul cunoaşterii, subiectul nu capătă cunoştinţe decît devenind, în felul său, una cu lucrurile de cunoscut: de unde reiese nu numai că obiectul „dă“ cunoştinţele, ceea ce e suficient pentru a denumi o doctrină realism, dar şi că el este efectiv cunoştinţă, el şi nimic altceva. De altfel, realismul obişnuit se întemeiază, în primul rînd, pe definiţia adevărului drept „adecvaţia intelectului cu lucrul“. Iar Aquinatul este, dacă nu autorul acestei definiţii[1], în orice caz cel care i-a dat răspîndirea cunoscută. E drept că acelaşi comentator ne va arăta pînă la urmă că adecvaţia unui intelect cu un lucru anumit nu presupune, în tomism, un lucru în sine ci un lucru în noi[2], iar într-un sens am putea spune că există un „în afară“ al gîndirii care se află înăuntru. Totuşi am văzut în ce constă actul cunoaşterii şi cum, în coincidenţa ce se înfăptuieşte, datorită lui, între subiect şi obiect, noţiunile de interioritate şi exterioritate încep să îşi piardă din rost. Astfel încît „adecvaţia lucrului cu intelectul“ rămîne pe de-a-ntregul măsura realismului tomist.

Tot de la această definiţie a adevărului începe Gilson interpretarea realismulului tomist. Pentru Aquinat, adevărul nu e decît în gîndire, spune comentatorul[3], căci în ea are loc adecvaţia. Dar adecvaţia e reală, adaugă şi acest interpret, iar lucrurile cărora se conformează intelectul se conformează ele însele altui

---

[1] *Summa theologica*, quaestio XVI, art. 2, „... *per conformitatem intellectus et rei veritas definitur*“. Autorul acestei definiţii pare a fi Isaac, după Sertillanges (*op. cit.*, p. 41).

[2] Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, pp. 182–183.

[3] *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, p. 302. V. discuţia asupra lăcaşului adevărului, *Quaestiones de veritate*, quaestio I, art. 2: „dacă adevărul e în intelect ori în lucruri“.

intelect. Numai că aici ar putea interveni o întîmpinare. Împotriva realismului în general, adică împotriva doctrinei care socoate că adevărul constă din acordul intelectului cu lucrul, se aduce următoarea obiecţie: cum poate fi garantată potrivirea dintre intelect şi lucru, de vreme ce nu ştii ce e lucrul, a cărui cunoaştere tocmai vrei să o capeţi? Dar — răspunde, precizînd, Gilson[1] — obiecţia că nu ştii ce e lucrul, deci nu poţi face pretinsa adecvaţie, lipsindu-ţi unul din termeni, nu ţine, căci judecata nu e conformă cu lucrul decît fiindcă intelectul care o rosteşte a devenit mai întîi el însuşi conform cu lucru, esenţa sa fiind de a putea deveni totul pe cale inteligibilă. Cunoaşterea, spune acelaşi, imediat mai jos[2], e manifestarea acordului dinainte înfăptuit dintre intelect şi fiinţă. Întemeiată pe un raport real, ea nu are a se întreba cum să întîlnească realitatea.

Observaţiile lui Gilson în acest punct ne sînt preţioase. Realismul tomist nu este un tip de realism comun, deşi pînă într-o privinţă se acoperă cu acesta. La fel cum subliniam mai sus faptul că, pornit să fie o filozofie a bunului simţ, tomismul se depărtează în chip simţitor de mentalitatea acestuia, tot aşa e vădit acum că, deşi realism de cea mai clasică factură, cel al Aquinatului scapă de obiecţia serioasă ce se poate aduce oricărui alt realism. Accentul pe care îl pune filozoful pe fiinţă, truda de a face ca orice ştiinţă, chiar şi matematica, să fie una a fiinţei[3], sînt, negreşit, aristotelice ca inspiraţie. Dar Aquinatul a făcut din ele instrumentul unei teorii a cunoaşterii în cadrul căreia intelectul să nu se ridice, sau să nu tindă către captarea principiului formal al existenţei, ci către existenţa însăşi. Cum să te mai îndoieşti atunci de putinţa intelectului de a adecva lucrul, de vreme ce potrivirea sau măcar convergenţa lor e rînduită de la început? Tot Gilson spune[4] că acţiunea creatoare divină, zămislind fiinţele, le împărtăşeşte totodată un adevăr inerent lor. Aproape că adevărul nu ar mai fi o problemă şi un îndemn

---

[1] *Ibid.*, pp. 30—41.

[2] *Ibid.*, p. 32.

[3] Paul Simon, *Erkenntnistheorie und Wissenschaft in der Scholastik*, Tübingen, 1927, p. 11. Cu Toma ar începe problema: *„wie das Erkennen am Sein teilnimmt"*.

[4] Op. cit., p. 33.

pentru spirit dacă, mărginit cum este acesta, nu i-ar fi dat să întîlnească şi să încerce a scoate fiinţa din lucrurile sensibile. Şi numai în felul acesta se face din realismul tomist o doctrină care să nu imobilizeze gîndirea prin contactul cu fiinţa.

Dar, înainte de a sublinia trăsătura aceasta de activism, să redăm întreaga interpretare a lui Gilson asupra realismului tomist. Pentru comentator, doctrina Aquinatului era sortită să fie realistă, prin faptul că era creştină (nu prin aceea că urma pe Aristotel). Este, scrie el, o împrejurare vrednică de amintit că toate marile epistemologii medievale au fost „realisme"[1], în sensul că au simţit nevoia să pornească de la fiinţă iar nu de la gîndire. Dar, dacă medievalii se întorc spre natură şi fiinţă, adaugă el[2], este spre a îndrăgi acolo opera lui Dumnezeu. În felul acesta realismul lor ia un caracter particular, de care în primul rînd creştinismul pare a fi răspunzător. Nu s-ar putea susţine atunci că, deşi asemănătoare, ba chiar aceleaşi pînă la un punct, realismul tomist şi cel aristotelic izvorăsc din pricini şi se dezvoltă pe temeiuri deosebite? E tocmai ceea ce susţine Gilson, arătînd, în acelaşi loc, că realismul Evului Mediu a devenit succesorul celui grec, fără să se inspire defel din aceleaşi îndemnuri. Căci într-adevăr[3] Aristotel depăşea pe Platon fiindcă urmărea să dobîndească o ştiinţă valabilă pentru lumea aceasta a omului; creştinismul în schimb pleacă de la lumea aceasta spre a se ridica pînă la Dumnezeu: dacă opera nu este lămurită cugetelor noastre, atunci ce vom putea şti despre creator? De aceea, interpretul se crede în măsură să afirme că va subzista un realism atîta vreme cît va fi şi creştinism.

Numai că realismul tomist nu este cu necesitate unul de tip creştin, dacă se dă altă accepţiune conceptului de filozofie creştină. Tomismul poate adăuga realismului aristotelic trăsături noi, izvorînd din interese care ţin de creştinism. Unde e însă trăsătura hotărîtoare care să deosebească cele două concepţii filozofice, aşa cum se deosebesc cele două mentalităţi, cea creştină şi cea păgînă?

---

[1] *Op. cit.*, 2-ème série, p. 23.

[2] *Ibid.*, p. 37.

[3] *Ibid.*, pp. 37–38.

Ceea ce e nou, ni se spune[1], este „noţiunea, necunoscută anticilor, a unui adevăr creat, ordonat în chip spontan către Fiinţă, care îi e în acelaşi timp scop şi origine". Dumnezeu — creator şi regulator al tipurilor de intelect — iată ce l-ar depăşi, după comentator, pe Aristotel. Iar în *Le Thomisme*, acelaşi comentator precizează[2], mai pe larg, contribuţia Scolasticii, arătînd că, din secolul al IX-lea pînă în secolul al XIII-lea, filozofia face trei achiziţii noi: 1. determinarea progresivă a raporturilor dintre raţiune şi credinţă; 2. conceptualismul; 3. metoda propriu-zis scolastică, metoda care este, în principal, una de expunere.

Dar, în măsura în care aceste momente noi ale cugetării se regăsesc în tomism, ele nu vor constitui decît în parte o contribuţie efectivă şi durabilă. În ceea ce priveşte metoda, de pildă, ea nu reprezintă o cucerire pentru conştiinţa filozofică occidentală. Metoda de invenţie şi cea de predare sînt una la Aquinat, scrie alt comentator, Jean Rimaud[3]; iar dacă e aşa, nu poate fi vorba decît de metoda silogistică, pe care Scolastica veacului al XIII-lea nu o născocea, ba se mîndrea că o adoptă de la Filozoful Antichităţii. Să reţinem ca lucru nou conceptualismul? Dar dacă se înţelege prin el dezbaterea universaliilor, atunci rolul lui Toma nu e decît indirect de oarecare însemnătate în materia aceasta; iar dacă e vorba de stabilirea originii sensibile a conceptelor, atunci Aristotel nu este întru nimic depăşit prin contribuţia Scolasticii. Rămîne, prin urmare, chestiunea raporturilor dintre credinţă şi raţiune sau, şi mai bine, potrivit cu penultimul citat din Aquinat, tema unui Dumnezeu creator şi principiu regulator al tipurilor de intelect.

Atunci cu aceasta se sfîrşeşte contribuţia originală a tomismului, cel puţin în ceea ce priveşte sectorul la care am restrîns discuţia? Lucrul s-ar putea susţine, pînă la un punct, mai ales dacă s-ar da formulei de mai sus întreg înţelesul pe care îl comportă. În fapt însă, trăsăturile de originalitate ale tomismului ne par mai numeroase decît cuprinde tema unui Dumnezeu creator

---

[1] Gilson, *op. cit.*, vol. II, p. 64.

[2] Ed. cit., p. 24.

[3] *„Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?"* (*Thomisme et méthode*, Paris, 1925, p. 212).

şi rînduitor al tipurilor de intelect. De aceea e poate locul să le strîngem la un loc şi pe unele şi pe celelalte, răspunzînd în sfîrşit la întrebarea: cît anume aduce Aquinatul dincolo de Aristotel?

Creştinismul, în primul rînd, e cel care a pus la dispoziţia Aquinatului cîteva teme ce sîntem în drept a le socoti noi faţă de aristotelism. Adevărul creat e o noţiune caracteristică filozofiei creştine, putem spune împreună cu Gilson[1], şi în orice caz de creştinism ţine, oricîte apropieri ar fi între realismul aristotelic şi cel tomist de acesta din urmă. Pentru Aquinat, lucrurile există fiindcă le-a creat Dumnezeu. La fel, adevărul există pentru că l-a gîndit şi sădit în lucruri Dumnezeu. Prin ideea de creaţie, se acordă lumii o demnitate ce nu îşi găseşte uşor echivalentul în cugetarea antică. Interpreţii mai vechi sau mai noi ai creştinismului au ştiut, în dese rînduri, să pună în lumină faptul că dispreţul pentru corp şi natură nu e decît un aspect al doctrinei, şi că, într-un alt înţeles, ea reprezintă tocmai o reabilitare a corpului şi a naturii. Corpul ca lăcaş indisolubil legat de un suflet care va învia în el; natura ca prilej de a contempla măreţia şi puterea Creatorului, care s-a rostit întrucîtva pe sine prin ea — sînt teme care nu ar trebui pierdute din vedere atunci cînd se vorbeşte de doctrina creştină. Iar în orice caz pe amîndouă le regăsim din plin în tomism, ca perspective noi, cîştigate de Aquinat dincolo de ceea ce îi putuse da peripatetismul. Dacă la acestea adăugăm, tot ca o dată nouă, viziunea lui Toma cu privire la treptele superioare omului în ordinea fiinţei, şi în particular consideraţiile originale asupra intelectului angelic şi al celui divin, întregim tabloul ineditelor pe care le punea la dispoziţia Aquinatului creştinismul. Rămîn totuşi cîteva note originale, subliniate în parte de-a lungul paginilor de mai sus, şi pe care socotim că Aquinatul le datorează mai degrabă propriei sale pătrunderi filozofice decît temelor întîlnite în creştinism. Aşa se întîmplă cu deosebirea amintită, anume că, în timp ce Aristotel nu atingea prin intelect decît un principiu de existenţă — forma, Aquinatul urmăreşte să atingă existenţa însăşi. E ca şi cum anticul ar năzui către esenţa lucrurilor, în timp ce filozoful creştin caută estimea lor deplină. Poate că lucrul nu reprezintă

---

[1] *Op. cit.*, 2-ème série, p. 34.

o reală deosebire de fond; dar în orice caz reprezintă una de accent. Mai mult decît orice altă filozofie dinaintea sau din urma ei, doctrina tomistă este încercarea cea mai întemeiată de a capta ființa. Prin prelungirea acuzată a acestei orientări, la început de inspirație aristotelică, Toma izbutește să transforme realismul bunului simț într-unul de subtilă și stăruitoare metafizicitate. Bunul simț nu poate în nici un caz aspira să fie reprezentat de o asemenea doctrină, unde se vorbește despre mai multe feluri de a fi, și mai ales despre un fel de a fi în spirit al tuturor lucrurilor. Mai degrabă e reprezentativă, pentru o filozofie a bunului simț, o doctrină cum era cea a lui Empedocle, unde obiectul trimite efluvii materiale înspre conștiința subiectului cunoscător, față de tomismul acesta spiritualist prin excelență și unde contribuția lui Aristotel e doar o deschidere de drumuri. În al doilea rînd, năzuința de a capta ființa salvează realismul tomist de obiecția că nu poți cunoaște adevărul de vreme ce nu știi ce e obiectul, ci tocmai prin adevăr vrei să îl determini. Căci dacă a cunoaște e un fel de a fi, reușita în ordinea devenirii va fi reușită și în cea a cunoașterii. (Poate că, însă, și Aristotel ocolea această obiecție, punînd de la început ființa în joc și făcînd din ea criteriul adevărului.) Rămîne o ultimă notă, în privința căreia originalitatea Aquinatului ni se pare de netăgăduit: situarea ființei ca termen final pentru activitatea spiritului. Firește că, într-un sens, ființa e, ca și la Aristotel, un punct de plecare; subiectul însuși e ființă, și de la el pornește actul cunoașterii. Am văzut pe deasupra că, pentru Toma din Aquino ca și pentru Aristotel, nu se poate vorbi de conștiință și natură, ci numai de conștiință în natură. După filozofii noștri, singură această inserare a spiritului în ordinea firii îi poate lămuri natura și prescrie granițele. Dar în timp ce Aristotel se așază de la început în ființă, pentru a nu o mai părăsi, deci pentru a nu se mai întreba cum să o regăsească[1], la Aquinat ființa, care e încă pusă la început, e totodată, după cum am arătat, un capăt de drum. Și de aceea spiritul nu e copleșit, nu e paralizat de ființă. Pe cînd la Aristotel spiritul pe de o parte este ființă, pe de altă

[1] Ceea ce caută să găsească Aristotel prin actul cunoașterii nu e atît ființa, cît „universalul“ ei, esența.

parte poartă cu sine ființa, la Aquinat, unde de asemenea el este ființă, spiritul nu o mai deține cu adevărat, ci mai degrabă o devine, fără să o atingă în fapt niciodată. Ființa e și o țintă, nu e doar un principiu, iată deosebirea. În definitiv, cunoașterea tot abstractă rămîne, la antic ca și la medieval. Totuși ceea ce se obține pe calea abstracțiunii la Aristotel satisface pe deplin exigențele spiritului; pe cînd ceea ce obține Aquinatul, prin ridicarea la estimi mai degrabă decît la esențe, lărgește orizontul de acțiune al conștiinței tocmai pentru că nu dă posibilitatea să se capete pe de-a-ntregul ceea ce se urmărește. Iar dacă, în fapt, nici Toma nu merge dincolo de conceptul obținut pe calea abstracțiunii, decalajul care există între acesta și ființă dă o altă adîncime doctrinei. E o simplă perspectivă a tomismului, dar una care făgăduia mult, pentru cazul că ar fi fost dezvoltată în ea însăși. Poate tot prin ideea creștină, prin statornicirea unei ordini absolute dominînd creația, ajunge Aquinatul la rezultatul acesta de a da o doctrină mai lipsită de certitudini, mai puțin suficientă și prin aceasta mai dinamică și mai reprezentativă pentru viața spiritului față de cum izbutea să fie peripatetismul. E ceva din finitatea clasică, pe de o parte, din infinitatea creștină, pe de alta, în fiecare dintre doctrine.

Cu toate acestea nu vom afirma nici că tomismul este o filozofie creștină prin excelență și nici că e cu desăvîrșire eliberat de moștenirea aristotelică. În ceea ce privește primul punct, el ne-a părut și ne pare vădit, deopotrivă din pricini exterioare și din temeiuri lăuntrice. O filozofie creștină nu poate îngloba, fără a le prelucra aproape defel, capitole întregi din doctrina aristotelică; nu se poate ca lucrurile să aibă aceeași înfățișare, mai mult încă, aceeași formulare, într-o filozofie necreștină și într-una creștină. Apoi tipul de filozofie creștină la care ne-am oprit e cel augustinian.[1] Relația nemijlocită dintre Dumnezeu și făptura sa, însuflețirea dar nu scoaterea acesteia din condiția ei de făptură și, în particular, dinamizarea spiritului prin prezența și asistența permanentă a Creatorului, ne par definitorii pentru

---

[1] Afirmația lui Sertillanges (vol. I, p. 13) cum că opoziția din secolul al XIII-lea dintre augustinism și aristotelism găsea în Toma un spirit conciliator, nu ni se pare de adoptat, dacă cele de mai sus sînt exacte.

orice filozofie creştină. Aquinatul e departe de a înfăţişa astfel lucrurile, căci, după cum subliniam ceva mai sus, relaţia dintre Dumnezeu şi făptură e, la el, mijlocită. Nevoia aceasta de a trece prin lume spre a ajunge la conştiinţă[1] creează ea singură o distanţă hotărîtoare între tomism şi ceea ce ni se pare că ar trebui să fie o filozofie creştină.

În privinţa celui de-al doilea punct, nu s-ar putea spune că Aquinatul reuşeşte să se elibereze de moştenirea lui Aristotel. Ba ar fi poate cazul să punem la un loc cele două teze şi să reluăm o afirmaţie destul de curentă, cum că Aquinatul nu înfăptuieşte o adevărată filozofie creştină, tocmai pentru că nu se eliberează de moştenirea aristotelică. Mai puţin supărător este, în definitiv, faptul că se păstrează capitole întregi din doctrina peripatetică decît faptul că spiritul întregului este, mai mult sau mai puţin, acelaşi. Stăruie aici acelaşi spirit naturalist pe care încercasem să îl definim cu prilejul cercetării lui Aristotel. Ca şi acesta, Aquinatul este mai degrabă „fizician".[2] Dacă s-a lăudat mult, şi pe bună dreptate, psihologia sa, faptul se datorează tocmai împrejurării că e făcută de un observator înzestrat cu mentalitate naturalistă, cu alte cuvinte cu toate însuşirile unui bun fizician. De aceea, ca şi pentru Aristotel, nu există cu adevărat şi în fapt o concepţie a devenirii conştiente. Devenirea e, şi la Toma, o simplă manifestare în planul fizicii. Tocmai în vederea dezlegării unei asemenea deveniri fizice adoptă el şi dezvoltă tema opoziţiei dintre putere şi act. Pînă la urmă, misterul actului şi al puterii — spune Sertillanges[3] — e cel care acoperă misterul devenirii, care îi e caz particular. Sfîntul Toma, precizează în alte locuri acelaşi, scapă de antinomiile

---

[1] Ca şi la Dumnezeu, aşadar. V. *Summa theologica*, quaestio LXXXVIII, art. 3: *„cum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur"*. Am văzut mai sus un text din care reieşea că nici sufletul nu e nemijlocit activ. V. comentatorul tomist Joseph Gredt, *Die aristotelisch-tomistische Philosophie*, Freiburg, 1935, vol. I, p. 282: „Sufletul nu e activ în chip nemijlocit, ci doar prin puterile sale".

[2] Ceea ce nu îl împiedică să arate nepăsare faţă de experienţă. E curios că aristotelismul, care îşi face un punct de onoare din întoarcerea la experienţă, prilejuieşte lesne un raţionalism ce nu mai ţine seama de ea (Rimaud, *op. cit.*, p. 225).

[3] *Op. cit.*, vol. I, p. 128.

continuului, prin noţiunea de actual şi de potenţial: continuul e divizibil în act dar nu e compus decît în putere. Sau, şi mai bine: între multiplu şi unu, care corespund fiinţei şi nefiinţei, se află ceva de mijloc, multiplul în putere şi unul în act.[1] Totul tinde la explicarea naturii, a fenomenelor ei, a misterelor ei, astfel încît în nimic nu putea fi mai bine urmat Aristotel decît în orientarea aceasta.

Pentru devenirea — funcţională iar nu existenţială — a conştiinţei, pentru activitatea propriu-zisă a spiritului, Aquinatul nu păstrează o adevărată înţelegere. Şi la el actul cunoaşterii ar putea fi redus la un mecanism al cunoaşterii, adică la cîmpul operaţiilor psihologice. Cînd mecanismul are altă semnificaţie decît una psihologică, ea e metafizică iar nu epistemologică. Perechea de concepte potenţial-actual ridică fenomenele de conştiinţă la rang ontologic; deosebirea dintre inteligenţă şi inteligibil nu are loc decît prin faptul potenţialităţii lor, interpretează Sertillanges[2]; în act ele se confundă. Însă aici nimic nu poate fi înţeles ca denumind funcţiunea în sine a gîndirii, ci numai exprimînd ceva în ordinea naturii, proces întîmplat potrivit cu un anumit mecanism şi călăuzit de o anumită finalitate.

De aceea, cu tot materialul nou pe care îl aducea el prin proprie pătrundere sau prin contribuţia creştinismului, în ciuda incontestabilei inspiraţii nearistotelice, datorită căreia regîndeşte (dar nu reface) peripatetismul, Aquinatul nu îmbogăţeşte viziunea aristotelică — în măsura în care se poate vorbi aici despre una — asupra vieţii spiritului cu altceva decît precizări, negreşit de preţ. În două puncte mai ales, aceste precizări ne par vrednice de amintit, şi o vom face înainte de a încheia. Prima precizare este cu privire la problema aceea curioasă şi pe care am întîlnit-o la toţi cugetătorii cercetaţi pînă acum, de parcă ar reprezenta una din temele cele mari şi de neîncetată regăsire ale cugetului: cum poţi cunoaşte ceva ce nu cunoşti? După ce semne să recunoşti? Şi dacă regăseşti ceva, nu înseamnă că deţineai lucrul dinainte? Problema se pusese limpede în aristotelism, în cadrul *Analiticelor secunde*. Textul filozofului,

---

[1] Sertillanges, *op. cit.*, vol. I, pp. 94–101.

[2] *Ibid.*, p. 216.

text asupra căruia Aquinatul își face comentariul său, arată că nu e absurd ca lucrul ce se învață să fie cunoscut într-un anumit fel, ci absurd ar fi doar ca el să fie cunoscut dinainte în felul în care și în măsura în care e învățat.[1] Deci obiectul de cunoaștere nu e cu desăvîrșire necunoscut nici după Aristotel, cum subliniam și în capitolul închinat lui, ci numai modul în care va fi cunoscut trebuie să fie unul nou față de cel anterior. Dar iată acum comentariul și precizările Aquinatului: „Într-adevăr, actul de a învăța reprezintă, vorbind la propriu, actul de a genera știință în altceva. Ceea ce se generează, însă, nu a fost, înainte de generare, nici cu desăvîrșire inexistent și nici cu desăvîrșire existent; ci, într-un anumit fel, a fost ceva, iar în alt fel nu a fost nimic; a fost ceva în putere și nu a fost nimic în act; iar tocmai aceasta reprezintă acțiunea de a genera: faptul de a reduce de la putere la act. De unde reiese că ceea ce se învață nu era dinainte pe de-a-ntregul cunoscut, așa cum afirma Platon, dar nici pe de-a-ntregul necunoscut...; ci era cunoscut în «putere» sau «virtual», în principiile universale preștiute, și necunoscut în act, conform unei cunoașteri apropiate. Aceasta și înseamnă a învăța, anume a reduce o cunoaștere potențială, virtuală sau universală la o cunoaștere proprie și actuală". Nu este cît se poate de limpede punctul de vedere în care se așază comentatorul? Dacă Platon nu are dreptate cînd spune că deține toate cunoștințele de la început (deși am văzut la capitolul respectiv că reminiscența nu scutea conștiința cunoscătoare de acțiuni laborioase, ce reprezentau mai mult decît simplul fapt al amintirii unui lucru cunoscut); dacă pe de altă parte nici teza opusă, cum că nu am cunoaște dinainte cu desăvîrșire nimic, nu e îndreptățită, rămîne să credem că știm lucrurile dinainte numai în virtualitatea lor, și căpătăm cunoștințe propriu-zise doar prin reducerea lor la act. În definitiv, ceva asemănător avea să susțină mai tîrziu

---

[1] *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, ed. leonină, Romae, 1882, p. 148, Cartea 1, cap. I, secțiunea III. Ceea ce reiese, mai ales din textul lui Aristotel, este că spiritul cunoaște dinainte în chip universal, dar nu în chip absolut (cu privire deci la un lucru individual). Se obține, în definitiv, o subsumare a particularului sub universal, potrivit logicii deductive. Precizarea Aquinatului, în schimb, va pune accentul pe virtual și actual, întregind efectiv textul aristotelic.

Leibniz, cum sublinia într-un rînd Hauréau[1], afirmînd că, în privinţa lui *intellectus ipse*, teza lui Toma e cea a lui Leibniz, cu deosebirea că acesta îi avea de combătut pe empirişti, pe cînd filozoful medieval avea cu totul alţi adversari. În măsura în care stau astfel lucrurile, e destul de curios atunci să vezi că Leibniz îl invocă mai degrabă pe Platon în sprijinul tezei sale, decît pe Aristotel. Dar apropierea de Leibniz nu trebuie primită decît cu apreciabile rezerve. Căci să nu se uite ce înseamnă, în filozofia tomistă, virtualitate: nu atît putinţa de a deduce, din anumite principii înnăscute, serii întregi de cunoştinţe noi, constituindu-se în ştiinţe propriu-zise, cum vrea Leibniz[2], ci capacitatea intelectului virtual de a fi, în felul său, toate lucrurile de cunoscut, el neaşteptînd decît intervenţia intelectului actualizator spre a se manifesta. În felul acesta, răspunsul la întrebarea, cum poţi afla ceva ce nu cunoşti, se sprijină pe acelaşi joc dintre virtual şi actual care dă socoteală, în tomism, de întreaga viaţă a conştiinţei cunoscătoare. De la limita inferioară, care este virtualitatea, şi pînă la desăvîrşita actualizare, adică devenire a unui lucru, între aceşti poli, şi numai între ei, e activă conştiinţa. Problema lui cum cunoşti ceea ce nu ştii măsoară încă o dată spaţiul pe care îl îngăduie Aquinatul unei desfăşurări vii a spiritului: e intervalul dintre două momente ale fiinţei, cel virtual şi cel actual.

O a doua precizare, aceasta de asemenea legată de temele cunoştiinţei cunoscătoare, este cea pe care o aduce Aquinatul în ceea ce priveşte chestiunea învăţatului. Fără a face obiectul unui tratat special, cum era pentru Augustin *De magistro*, problema s-a pus şi în gîndirea tomistă, în cîteva rînduri, ea ivindu-se limpede consemnată în chestiunea a XI-a din *Quaestiones de veritate*. Locul pe care îl vom folosi, însă, pentru a vădi soluţia tomistă, este din *De unitate intellectus contra averroistas*[3]. După o analiză a intelectului, ni se arată felul cum poate ajunge dis-

---

[1] *Op. cit.*, vol I. pp. 438–439.

[2] Uneori Aquinatul pare a îndreptăţi interpretarea aceasta. La începutul *Sumei teologice*, quaestio I, art. 2, el scrie: *„Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi...“*.

[3] Ed. cit., pp. 266–267.

cipolul la ştiinţa stăpînită de învăţătorul său. În discipol se află un principiu firesc al cunoaşterii, anume un intelect actualizator ca şi, pe de altă parte, un şir de principii de la sine cunoscute, principiile prime. Aşa stînd lucrurile, nu învăţătorul îşi trece cunoştinţele sale gata făcute celui căruia i le predă, ci acesta, prin facultăţile sale de a învăţa, se ridică pînă la ştiinţa celui dintîi. Ca şi la Augustin, actul de a învăţa nu întunecă şi copleşeşte conştiinţa, ci dă cu adevărat prilej de manifestare spontaneităţii ei. Dar, în timp ce la Augustin principiul de însufleţire era prezenţa divină în intimitatea conştiinţei, la Aquinat Creatorul lucrează în chip mijlocit, înzestrînd conştiinţa individuală cu un intelect actualizator, sau ceva care să corespundă acestuia, şi cu o materie de principii de la sine cunoscute, în fapt de cunoştinţe virtuale, asupra căreia intelectul actualizator să poată opera. Prezenţa magistrului îngăduie, de fapt, această luare de cunoştinţă de sine a spiritului, adică această ridicare a sa pînă la act. Obiectul cunoscut este, fireşte, acelaşi la elev ca şi la magistru; dar — şi Toma o spune limpede în pasajul rezumat mai sus — speciile sînt diferite, ceea ce înseamnă că fiecare conştiinţă atinge un termen propriu, deşi el este încă modul de a exista, pentru conştiinţe felurite, al unuia şi aceluiaşi lucru.[1] În actul de a învăţa, care este actul de a cunoaşte în ce are el mai propriu, viaţa spiritului se desfăşoară în libertate. Precizarea aceasta a Aquinatului trebuia amintită, chiar dacă, cercetînd mai atent de ce natură e activitatea spiritului, vom regăsi că ea nu are loc decît între cele două capete ale fiinţei, virtualitatea şi actualitatea.

Lămurirea ce aducem, cum că devenirea conştiinţei se petrece în tomism exclusiv între două momente ale fiinţei, că nu reprezintă decît un interval de la modul de a exista virtual, în subiect, la modul de a exista în act al realităţii, răspunde problemei lui ceva nou, în măsura în care o putem regăsi la Aquinat. Este drept că pe filozof actul de cunoaştere îl preocupă mai mult ca fel de a fi decît ca manifestare a conştiinţei; iar un

---

[1] Textul lui Toma din *De unitate intellectus* cerceta problema lui *„quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore“*. Precizarea lui suna: *„est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles, quibus uterque intelligit“*.

comentator putea scrie, apărîndu-l pe Aquinat de „scandalul“ pasivităţii intelectului, că, în definitiv, cunoaşterea, ca fel de a fi, depăşeşte categoriile de activitate şi pasivitate.[1] Totuşi ni se pare că problema e mai degrabă nesocotită decît înlăturată, şi că felul sau felurile de a fi, atît de dominatoare în doctrina tomistă, mai curînd îngrădesc decît desfiinţează tendinţa către ceva nou, viaţa cea adevărată a spiritului. Ni se pare, aşadar, că întîlnim o anumită autonomie a spiritului în tomism, deşi restrînsă la extrem. Afirmaţia unui Brunschvicg[2] cum că tomismul, atît prin inspiraţia sa din materia profană cît şi prin inspiraţia sa din materia sacră, nu putea face nici un loc autonomiei conştiinţei, caracteristică pentru filozofia raţiunii în sens occidental, poate fi pusă în discuţie. Căci, în primul rînd, „inspiraţia din materie sacră“ a lui Toma e creştinismul. Iar despre aceasta am socotit, încă (sau mai ales) de la Augustin, că nu curmă autonomia conştiinţei cunoscătoare, după cum pe alt plan s-a arătat adesea că nu ştirbeşte pe cea a conştiinţei morale. Şi apoi, chiar independent de creştinism — a cărui înrîurire nu o supraestimăm la Aquinat —, există un sîmbure de autonomie în tomism.[3] Că această autonomie nu e desăvîrşită, îngrădită fiind de fiinţă, e întrutotul adevărat. Dar nu trebuie să se uite, atunci cînd e vorba de Aquinat, că perspectiva cea nouă pe care o aduce el, dincolo de Aristotel, este de a îndepărta unul din capetele fiinţei, tocmai modul fiinţei ce urma a fi captat, de a-l îndepărta în aşa măsură încît să făgăduiască — dar numai să făgăduiască — un orizont neaşteptat de deschis pentru desfăşurarea conştiinţei cunoscătoare. Filozofia Aquinatului poate fi reluată în sectorul acesta. Şi stăruie o nedreptate faţă de tomism, în însuşi neputinţa unora dintre comentatori de a-l uita pe Aristotel, care nu poate fi în nici un caz reluat.

Nu e mai puţin adevărat că, prin lărgirea de orizont ce o semnalăm, tomismul nu apare drept altceva decît drept una,

---

[1] Garin, *op. cit.*, vol. I, p. 262.

[2] *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, p. 112.

[3] E o deosebire între felul cum vede Averroes actul cunoaşterii, prin ipostazierea mecanismelor ce lucrează asupra conştiinţei, şi felul activ, partea de spontaneitate ce revine spiritului o dată cu tomismul.

poate singura, în sectorul acesta, dintre posibilităţile de a-l prelucra — nu relua pur şi simplu — pe Aristotel. De aceea am şi dat dezvoltare cercetării asupra tomismului, cercetare care adesea repetă, dar întotdeauna precizează şi uneori întregeşte peripatetismul. Dacă păstrăm şi acum convingerea că tomismul nu e o doctrină cu adevărat originală, ci reprezintă pe Aristotel plus ceva — neputînd în acest caz să revendice titlul de filozofie creştină prin excelenţă, lucru care reiese pentru noi şi din felul cum defineam o filozofie creştină —, accentul pe care îl pune Aquinatul pe fiinţă, în „urmărirea" iar nu în stăpînirea ei, ne pare a fi în stare să scoată realismul din înfundătura în care intrase, o dată cu Aristotel. Îndemnul lui Sertillanges către tomiştii de azi[1] de a nu exagera rolul logic al ideilor ci de a dezvolta cu precădere şi necontenit „sentimentul realului", ni se pare, sub acest raport, plin de tîlc. Mai ales dacă sentimentul realului nu înseamnă „prejudecată" a realului, ci pornirea de a capta ceea ce în definitiv nu îţi va reveni niciodată pe de-a-ntregul; sentiment care deci nu riscă să imobilizeze prea devreme — ba poate defel — conştiinţa cunoscătoare.

Dar, pentru a se putea îndruma pe această nouă urmă, unde, întocmai idealismului descris mai sus, calea are însemnătate, nu atît ţintă, tomismul de azi ar trebui, poate, să renunţe la concepţia dogmatică, aristotelică, pe care o are despre adevăr (adevăr filozofic, nu teologic); ar trebui, prin urmare, să piardă ceva din încrederea sa în formulări definitive, redeschizînd procesul fiecărei cunoştinţe şi scoţîndu-le pe toate din rigiditatea lor; iar în felul acesta şi-ar diminua propriul său rol istoric. Căci, dacă nu mai crezi în adevărul atins ci în orientarea înspre el ca înspre o ţintă, atunci înseamnă că Aristotel nu mai e Filozoful ci un filozof pur şi simplu; că la adevărurile sale nu e destul să adaugi cîteva noi, cum face tomismul, spre a obţine catalogul tuturor cunoştinţelor omeneşti, ci întregul trebuie regîndit din temelii. Spiritul tomismului, însă, este tocmai acela de a crede că atinge, prin mijlocirea lui Aristotel, adevărul însuşi, o dovadă caracteristică fiind, de pildă, puţinătatea înţelegerii, pe care, întocmai lui Aristotel, o are Aquinatul faţă de istorie, în urmărirea

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 51.

adevărului impersonal, cum se găsea.[1] Nu e oare greu, atunci, să îţi închipui orientarea tomismului într-o direcţie care multora le-ar echivala cu o înfrîngere a sa?

Profesorul lui Toma din Aquino, Albert cel Mare, spunea într-un rînd[2] că toţi peripateticienii sînt de acord cu privire la faptul că Aristotel spune adevărul, dar nu se potrivesc asupra lucrurilor pe care le-ar fi rostit Aristotel. Astăzi încă, sectarii unui anumit realism cred că filozoful antic a fost cel mai aproape de adevăr, dacă nu l-a şi atins chiar. Totuşi eşti ispitit să te întrebi, ce s-ar fi întîmplat dacă cei din veacul lui Albert, ca şi cei din veacul nostru, ar fi socotit şi ar socoti pentru o clipă că Aristotel nu deţinea adevărul? Poate că mulţi nu ar fi pus la loc nimic, negreşit. Dar despre Aquinat e cu neputinţă să te îndoieşti că ar fi făcut-o. Iar cercetătorul care îi priveşte sistemul, înălţat cu atîta material aristotelic şi făurit pe proporţii care sînt adesea de împrumut, nu poate decît regreta faptul că Toma din Aquino nu a trăit cu un veac mai devreme sau trei mai tîrziu, cînd, mai desprins, poate, de înrîurirea Stagiritului, ar fi putut da şi altceva decît un sistematic repertoriu de adevăruri, într-o materie unde adevărul însuşi e căutare.

De aceea e greu de înţeles felul cum, filozofic vorbind, poate crede cineva că elogiază doctrina lui Toma din Aquino atunci cînd proclamă stabilitatea învăţăturii sale, adică tocmai trăsătura prin care ea interzice în loc să însufleţească. „A interpreta pe Aquinat“, spunea cineva[3], înseamnă cu deosebire a-l învăţa şi a-l înţelege, niciodată ori aproape niciodată a-l întregi.“ Nu există, poate, un elogiu mai trist adus vreunei filozofii. Să nădăjduim, pentru tomism, că nu îl merită.

---

[1] Rimaud, *op. cit.*, p. 219.

[2] Gilson, *Le Thomisme*, p. 29.

[3] Gilson, *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, „Mélanges augustiniens“, Paris, 1931, p. 362.

V

EMPIRISMUL ÎN LUMINA LUI CEVA NOU

Că există o filozofie proprie Scolasticii, nu încape, de bună seamă, nici o îndoială. Dar că ea este o filozofie pe de-a-ntregul creştină, iată ce ni s-a părut de la început un lucru vrednic de pus în discuţie şi chiar de tăgăduit. Iar în orice caz este de tăgăduit cum că Scolastica ar da expresia cea mai potrivită filozofiei însăşi. Îi lipseşte, pentru a putea aspira la aceasta, nu numai problematica unei conştiinţe cunoscătoare, problematică ce se va întîlni abia în filozofia modernă şi va lua forme dramatice la omul „faustic" de mai tîrziu; dar lipseşte, mai ales, acea reflexie a conştiinţei asupră-şi, reflexie care face din viaţa spiritului obiectul privilegiat al filozofiei.[1] Căci unde se poate întîlni, în marile sisteme ale Scolasticii, interesul nemijlocit pentru spirit? Cînd acesta nu e în subordine faţă de obiect, cînd fiinţa nu primează în chip absolut conştiinţa, temele teologiei rămîn dominatoare, încărcînd filozofia cu interese şi răspunderi străine de firea ei, şi în orice caz lăsînd în umbră viaţa şi libertăţile spiritului. În această din urmă privinţă, afirmaţia lui Duns Scotus[2] cum că intelectul omenesc nu se ridică la cunoaşterea lui Dumnezeu decît pentru că Dumnezeu însuşi a îngăduit-o, poate fi generalizată asupra tuturor cunoştinţelor. Pentru filozofia

[1] În măsura aceasta putem afirma că Scolastica se elimină singură de pe linia unei istorii a conştiinţei cunoscătoare, atunci cînd nu se mai lasă însufleţită de setea certitudinii, sete care stă la temelia vieţii spiritului. Pe drept cuvînt s-a observat (P.P. Negulescu, *Curs de problema epistemologică*, 1929, p. 399) că problema epistemologică nu se punea în Evul Mediu, cugetele de atunci neavînd nevoie de certitudine, de vreme ce o deţineau.

[2] Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2-ème série, Vrin, 1932, p. 52.

medievală, viaţa spiritului, în tot complexul ei, nu e cu putinţă decît pentru că şi „în măsura“ în care i-a îngăduit-o Dumnezeu. Unica formă de criticism a Scolasticii ne pare cea teologală. Cît despre soluţia augustiniană, singura care împăca autonomia spiritului cu supremaţia divină, făcînd pe Creator să fiinţeze în spirit însuşi, ea e străină, ca tot ce ţine de modul interiorităţii, orientărilor Scolasticii, cel puţin în sectoarele cercetate.

Cugetarea modernă va aduce din plin perspectiva interiorităţii în filozofie — după cum o vom sublinia mai jos. Începuturile ei însă, şi Renaşterea în primul rînd, aduc o trăsătură de egal interes pentru revenirea filozofiei la matca ei, anume pun probleme învecinate de cea a lui „cum e cu putinţă ceva nou“, şi reuşesc astfel sau pregătesc regăsirea vieţii spiritului. Încă dinainte de Bacon se pusese chestiunea ruperii cu tradiţia prea strîmtă a Evului Mediu; dinainte de Bacon, şi mai mult chiar decît el, veacul care îl precedase năzuise să descopere omul, iar pentru cunoaşterea esenţei lui spirituale, spune istoricul Burckhardt, folosise mai puţin psihologia teoretică, pentru care ar fi fost de ajuns Aristotel, cît observaţia şi descrierea.[1] Însă Renaşterea pune mai ales problema artei de a inventa, a instrumentelor descoperitoare de cunoştinţe noi, ridicînd, prin toată mişcarea ştiinţifică din timpul ei, problema metodei, cu toate perspectivele ei filozofice.[2] Dacă arta de a inventa este mai bogată în rezultatele ei la alţi cugetători, în speţă la oamenii de ştiinţă, faţă de cum e la Bacon, ea ne va interesa totuşi îndeosebi la acesta şi la gînditorii de pe linia sa, nu numai pentru că ei, şi mai ales Bacon, şi-o pun cu toată limpezimea, dar cu deosebire pentru că leagă putinţa căpătării a ceva nou de întoarcerea spiritului înspre experienţă. Prin empirism se căpăta o soluţie tipică a temelor permanente ale filozofiei.

Empirismul, s-a spus, slujeşte filozofia pentru că pune capăt speculaţiilor obositoare şi zadarnice ale Scolasticii. Dar, pe de o parte, speculaţiile Scolasticii nu sînt întotdeauna cu adevărat zadarnice, iar pe de altă parte nici rolul empirismului nu trebuie privit drept atît de modest şi de tranziţional. Empirismul are „în

---

[1] Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Phaidon Ausgabe, p. 173.

[2] P.P. Negulescu, cursul cit., p. 424.

el însuşi“ o valoare filozofică, pe care istoricii nu o pun de obicei în deplină lumină. Tocmai prin accentuarea acestei valori s-ar putea întreprinde o reabilitare filozofică a doctrinei în chestiune, doctrină care trece prea des drept o simplă subordonare a spiritului faţă de natură şi a filozoficului faţă de ştiinţific. Empirismul este, de fapt, expresia unei cerinţe autentic filozofice. Cine nu socoate că se află din plin în filozofie cu empirismul, chiar sub forma lui cea mai rudimentară, e lipsit de înţelegerea care singură dă doctrinei demnitate.

Reabilitarea — sau, mai mult, valorificarea filozofică a empirismului — ne pare a nu consta în nimic altceva decît în înţelegerea sa drept punere a problemei lui „cum e cu putinţă ceva nou“. Chiar atunci cînd nu se întreabă lămurit ce ştiinţe noi se pot născoci şi după care metodă e susceptibil de făcut lucrul acesta — întrebare ce, de altfel, nu constituie decît aspectul superficial în problema lui ceva nou —, empirismul nu e mai puţin, prin simpla sa afirmare, o metodă inventivă şi un teren de cuceriri inedite. Kant a înţeles de minune lucrul acesta, atunci cînd a arătat că experienţa e locul judecăţilor de tip sintetic. Experienţa era, pentru el, în măsură să dea o notă nouă conţinutului unui concept; era în stare să întovărăşească, să sintetizeze elemente a căror fuziune ar fi fost de neînchipuit altfel, adică prin simplă analiză. Negreşit, nu în experienţă avea să caute el judecăţile sintetice *a priori*; şi de aceea nu întîrzia asupra caracterului, ce i se părea de la sine înţeles, de a face sinteze, al experienţei. Dar, în treacăt cum amintea lucrurile, Kant dădea experienţei, înainte de a-i face „teoria“, un special prestigiu filozofic, prin simplul fapt că îi acorda privilegiul de a alcătui unul din modurile „gîndirii sintetice“.

Cît de interesantă devine, în perspectiva aceasta, răscrucea dintre Evul Mediu şi filozofia modernă! După larga desfăşurare a gîndirii analitice, în timpul Scolasticii, nevoia sintetică a spiritului se trezeşte în cugete şi începe să se impună, mutînd centrul de interes din speculaţii în experienţă. Problemele filozofiei scolastice nu sînt părăsite pentru că, prin intervenţia factorului teologic, s-ar dezlega prea lesne. E greşit să se închipuie că teologia aduce filozofiei darul unui *deus ex machina*, prin care s-ar soluţiona tot ce rămînea tulbure intelectului omenesc. Cu aparenţa de a simplifica lucrurile, factorul

teologic le dă nespus mai multă complexitate decît înainte, iar tema unei lumi cu Creator e mai greu soluţionabilă decît cea a unei lumi lipsită de el. Nu pentru că s-ar fi simplificat prea mult lucrurile părăseau cugetătorii de la sfîrşitul Scolasticii temele ei. Ci pentru că ele erau expresia unui anumit tip de gîndire, care nu răspundea vocaţiei filozofice a spiritului. Nevoia sintetică a gîndirii e cea de a da peste ceva nou, de a pune spiritul în situaţia să descopere şi să se depăşească, iar prin ea se întorceau cugetele la izvoarele filozofiei.

Totuşi nu trebue să se creadă — subliniem cu deosebire aceasta — că tema lui „cum e cu putinţă ceva nou“ înseamnă întocmai ceea ce va fi la Bacon sau chiar la Descartes şi Leibniz: cum sînt cu putinţă cunoştinţe sau ştiinţe propriu-zis noi, deci cum e cu putinţă ceva nou faţă de înaintaşi. E vorba de ceva nou în sînul spiritului, „de putinţa acestuia de a se mişca şi a fi viu“, mai degrabă decît de faptul captării de cunoştinţe şi constituirii unor ştiinţe noi. La Kant, unde nu mai e vorba de alcătuirea nici unei ştiinţe noi, ci doar de justificarea filozofică a uneia vechi, problema lui ceva nou se pune totuşi cu deosebită vigoare. Dar Kant este stăpîn pe o poziţie cu adevărat critică, adică de întoarcere a spiritului asupră-şi, în timp ce înaintaşii săi nu cunosc decît o poziţie metodică, adică pur şi simplu de îndrumare către ştiinţe noi. Şi de aceea istoria lui cum e cu putinţă ceva nou, după ce înregistrează, în Antichitate şi cu filozofia creştină, cîteva tipuri de gîndire în care problema se soluţionează deşi nu se pune totdeauna explicit, înregistrează acum, cu începuturile filozofiei moderne, o punere explicită dar excesivă a ei, anume ca metodă de invenţie — empiristă pe de o parte, cu Bacon, raţionalistă de cealaltă, cu Descartes şi Leibniz — în aşteptarea erei kantiene, cînd aspectul metodic va face loc criticului.

Punerea problemei lui ceva nou, şi punerea ei în spiritul acesta metodic — iată demnitatea filozofică a empirismului. Dacă ultimul aspect, cel metodic, e vădit tuturor istoricilor, fiind pus în lumină de însuşi Bacon, cu o stăruinţă ce apare încă din titlul de *Novum Organum*, întîiul, cel sintetic, e lăsat de cele mai multe ori în umbră. Şi e vrednic de observat că tocmai „idealistul“ Kant arată preţul filozofic al experienţei şi contribuie la reabilitatea empirismului. Într-un anumit sens, nimeni nu a înţeles mai bine empirismul decît idealistul de Kant, care, mijlocind între

el și raționalism (după interpretarea cunoscută, încetățenită de Vaihinger), a putut atinge miezul filozofic al fiecăreia dintre doctrine. Să subliniem deci, în treacăt, cît de nefericită e confuzia relevată mai sus, cu prilejul lui Platon, dintre idealism și raționalism, de vreme ce acesta din urmă nu are nici un fel de îngăduință pentru empirism, în timp ce idealismul, dimpotrivă, îi dă, poate pentru întîia dată, un adevărat prestigiu filozofic.

Unul din cîștigurile perspectivei din care încercăm să privim istoria stă tocmai în putința de a da empirismului un loc bine determinat în cadrul ei, și de a o face chiar dincolo de caracterul lui metodic. Căci nu numai în pornirea sa metodică, dar și în conținut e ceva sănătos, în sensul că e ceva esențial filozofic. Grosolănia procedeelor empiriste poate fi nesocotită; oricît ar forma doctrina un tip rudimentar de a filozofa, ea rămîne, ca expresie a năzuinței către ceva nou, un tip de filozofie pe deplin legitimat. Din punctul nostru de vedere, departe de a putea demonstra că nu își pune temele proprii filozofiei, empirismul, care stă la unul din începuturile filozofiei moderne, se caracterizează tocmai prin aceea că, în exaltarea sa, nu mai lasă temelor filozofice echilibrul cel firesc, ci face din ele, de altfel ca și raționalismul în această privință, instrumentul de invenție a tot soiul de cunoștințe. Metodă și inventivitate, momente deosebite din punct de vedere filozofic, se confundă totuși, la Bacon, într-o exaltare ale cărei accente vor fi de regăsit și la Descartes ori Leibniz, dar vrednică de cercetat, prin urmările ei, în primul rînd la filozoful englez. De aceea ne și pare el începătorul cugetării moderne. El este cel dintîi care pune în lumină nevoia gîndirii de a fi sintetică, adică cel dintîi care arată ce vrea filozofia, după un răstimp în care, de cele mai multe ori, cugetele nu se întrebaseră nici măcar ce anume poate ea.

BACON

Ce vrea filozofia este covîrșit, la Bacon, de tot ce ambiționează el, reformator al științelor și descoperitor al unei noi metode. Judecat după veleitățile sale, Bacon a putut fi ridicat în slăvi la început, după cum a putut fi alteori scăzut peste măsură de mult. Judecat însă după contribuția pe care o aduce la pre-

cizarea naturii filozofiei, el revine la proporţiile unui simplu dar autentic începător. Deosebirea, numai, între felul cum îl privesc cei care îl condamnă în bloc şi cei care reţin de la el nu făgăduielile, ci plusul pe care îl aduce, este că primii acceptă drept filozofic ceea ce dă Bacon ca atare, în timp ce ultimii nu iau de la el decît ceea ce confirmă conceptul presimţit, dacă nu încă elaborat, al filozofiei însăşi. Să acceptăm pentru început baconismul, aşa exaltat şi programatic cum se rosteşte el, spre a reţine în cele din urmă numai miezul acela problematic ce ne pare a deschide filozofia modernă, o dată cu revenirea la izvoarele spiritului.

Un comentator din veacul trecut, editorul[1] operelor sale, are despre Bacon o dreaptă apreciere critică, atunci cînd arată că pe filozof îl surprinde mai degrabă sterilitatea înaintaşilor săi, în timp ce pe Descartes îl va suprinde incertitudinea cunoştinţelor lor. Şi unul şi altul, de altfel, constată şi resimt încă din prima tinereţe insuficienţa aristotelismului; ca şi Descartes, care la 23 de ani avea un proiect de reformă a tuturor ştiinţelor, Bacon concepe la vîrstă de 25 de ani întîiul proiect al *Marii Instauraţii*. Dar la filozoful englez e limpede că vrea în primul rînd să sporească numărul cunoştinţelor omeneşti, în timp ce, la început, Descartes se gîndeşte să le dea o altă întemeiere. E, fireşte, o simplă chestiune de accent, căci ambii cugetători urmăresc, pe căile lor, şi una şi alta. La Bacon însă iese mai mult şi mai devreme în evidenţă gîndul inventivităţii. Căci spiritul omenesc poate fi cu adevărat inventiv, socoate el, şi e absurd să credem că lista cunoştinţelor noastre e încheiată.

E poate una din primele erori de îndreptat, aceasta că nu se mai poate găsi nimic nou pe calea studiilor, semnalează în grabă Bacon, în cadrul primei cărţi din *De dignitate et augmentis scientiarum*, lucrarea ce deschide în chip programatic *Instauratio magna*.[2] Dar nu sentimentul unei slăbiciuni a cugetelor noastre ne dă prilejul să greşim astfel, ci mai degrabă, urmează el, mentalitatea noastră uşuratică şi schimbătoare, potrivit căreia ne minunăm că poate fi inventat un lucru, atîta vreme cît invenţia

---

[1] M.N. Bouillet, *Francisci Baconi Verulamii opera omnia*, Paris, 1834, vol. I, „Notice sur Bacon", p. LV.

[2] *Op. cit.*, ed. cit., par. 39.

nu e încă desăvîrşită, spre a ne minuna după aceea, odată lucrul găsit, că nu a fost descoperit mai devreme. E necesar să se deştepte, în spirite, un sentiment de încredere în puterile cugetului şi în tinereţea ştiinţelor omeneşti, iar *De dignitate et augmentis scientiarum* nu îşi propune, pentru început, decît să facă o asemenea apologie a ştiinţelor, urmînd ca, într-o a doua parte, să indice mijloacele potrivit cărora progresul în cunoaştere să fie cu putinţă.

Spre a putea da rodnicie ştiinţelor, Bacon combate o altă eroare, care şi ea le îngreunează des mersul. După ce, precizează el[1], categorisim fiecare ştiinţă în parte, cei mai mulţi părăsesc cunoaşterea lucrurilor universale şi renunţă la studiul filozofiei prime. Dar nu numai că ştiinţele sînt solidare între ele, ci trebuie şi privite în întregul lor, ridicate fiind la planul unde unitatea lor devine vădită. La un moment dat, Bacon vorbeşte chiar de filozofia primă ca de un trunchi comun tuturor ştiinţelor, cuprinzînd principiile universal valabile (de pildă principiul că prin adăugarea de cantităţi egale la mărimi inegale rezultatele vor fi inegale; principiul că toate se schimbă dar nimic nu piere), precum şi condiţiile ori proprietăţile „adventice" ale fiinţei, cum sînt: mai mult ori mai puţin; posibil şi imposibil; asemănător şi felurit ş.a.m.d.[2] Proiectul acestei filozofii prime nu constituie, pentru Bacon, obiectul unei cercetări speciale. Dar justifică, dacă mai era nevoie de aşa ceva, pornirea lui către o cercetare a ştiinţelor în întregul lor, astfel încît de la principiile ce stau la temelia fiecăreia să se poată prevedea progresele ce le sînt îngăduite. De altfel, această trecere în revistă a ştiinţelor şi precizarea felului în care s-ar face desăvîrşirea fiecăreia sînt singurele lucruri ce rămîn de întreprins, pentru progresul ştiinţelor, de către un cercetător izolat, restul urmînd să fie înfăptuit prin colaborarea şi sprijinul colectivităţii.

Dar aici Bacon exagerează. Căci acest rol, în aparenţă modest, ce rămîne cercetătorului singuratic, adică lui în particular, reprezintă de fapt statornicirea principiilor care fundamentează toate ştiinţele; prescrierea metodei după care lucrează, în cadrul lor, cugetul omenesc; schiţarea unui program care să înfăţişeze

---

[1] *Ibid.*, par. 42.
[2] *Op. cit.*, Cartea 3, par. 4.

nu numai invenţiile de nădăjduit în sînul ştiinţelor, dar chiar enunţarea unor adevărate ştiinţe noi. Efortul colectiv va putea da mai mult la suprafaţă; dar el, Bacon, e conştient pe de o parte că a îmbrăţişat tot ce vor avea de cercetat urmaşii săi, în cazul că vor urma calea pe care el o deschide; şi pe de altă parte că a atins în adîncime, prin întemeierea sa metodică, temeiurile de totdeauna ale adevărului. Într-un cuvînt, ceilalţi vor putea cuceri oricîte cunoştinţe noi; el, Bacon, le ştie de la început conturul, căci deţine principiile meşteşugului potrivit căruia poate fi întîlnit ceva nou şi se pot constitui ştiinţele inedite.

Meşteşugului acestuia Bacon îi dă chiar un nume: *ars indicii*, meşteşug care stabileşte direcţia cercetărilor noastre.[1] Potrivit cu felul cum îl descrie autorul, el s-ar împărţi în două: de o parte ar fi *experientia litterata*; de cealaltă ar sta gîndul bine cunoscut al unui *novum organon*. În ce priveşte *experientia litterata* (traducătorul francez pune, pentru *litterata*, *„savante"*), ea reprezenta arta prin care, din experienţe cunoscute, se deduc unele noi; prin urmare felul cum trebuie întreprinse, variate, prelungite experienţele.[2] Cealaltă va fi cuprinsă într-un tratat special, al doilea, al *Instauraţiei*, iar asupra ei îşi va concentra autorul toată pătrunderea filozofică.

De ce natură va fi partea a doua a unei *ars indicii*, se putea afla din cuprinsul lui *De augmentis* chiar. Principalele schimbări de adus în alcătuirea ştiinţelor privesc logica, şi anume partea cea mai însemnată a ei, arta de a inventa. Într-adevăr, logica se împarte, după autor[3], în arta de a inventa, cea de a judeca, de a reţine şi a transmite, iar în privinţa celei dintîi, istoria ne arată că invenţiile sînt făcute la întîmplare. Ar trebui tocmai aici o metodă, căci instrumentul silogistic pe care îl folosesc logicienii e absolut neputincios, după Bacon, să ducă la ceva nou. Acelaşi va fi punctul de pornire şi în *Novum Organum*: nevoia de a inventa. Într-un anumit sens, nu e de mirare că ştiinţele de pînă la el erau atît de reduse şi de puţin sigure, de vreme ce nu se alcătuiau pe principii metodice. Ba chiar e de mirare că s-au aflat şi lucrurile care se întîlnesc în ştiinţe. Dacă, fără cercetarea spe-

---

[1] *Op. cit.*, vol. I, *De dignitate*, Cartea 5, par. 4–5.
[2] *Ibid.*, par. 6.
[3] *De augmentis*, Cartea 5, cap. I, p. 4.

cială a oamenilor, scrie Bacon în *Novum Organum*[1], s-au putut născoci atîtea lucruri de folos, nimeni nu se poate îndoi că, pe căi metodice (*via et ordine*), se vor descoperi cu atît mai multe.

Calea şi ordinea cea nouă se sprijină deopotrivă pe existenţă şi pe raţiune. Empirismul lui Bacon nu trebuie înţeles ca exclusiv, şi filozoful găseşte în urma sa destule exemple de cugetători empirişti, pare-se, ca să se considere în drept să proclame că interesul prea mare pentru experienţă trebuie corectat prin supunere la raţiune. Cei care s-au îndeletnicit pînă la el cu ştiinţele, spune filozoful[2], au fost fie empirici, fie dogmatici. Această disjuncţie însă nu slujeşte defel interesele cunoaşterii; ci dimpotrivă, doar printr-o mai trainică întovărăşire a celor două tendinţe s-ar putea căpăta rezultate în ştiinţe. Bacon o şi pune, îndată mai jos, nădăjduind multe de la o asemenea întovărăşire de tendinţe aparent opuse. Dacă empirismul e accentuat, în doctrina lui Bacon, e pentru că de la început intră în joc inducţia, iar aceasta pare a se lăsa comandată de experienţă — cînd de fapt ea reprezintă o adevărată raţionalizare a celei din urmă.

Era şi firesc, date fiind idealurile de cunoaştere ale filozofului englez, să se întreprindă o raţionalizare a experienţei. Bacon urmăreşte mai mult decît să înregistreze şi să cunoască realitatea — lucru pentru care i-ar mai fi trebuit o sistematizare a datelor empirice; urmăreşte, de fapt, să o interpreteze şi să capete o adevărată stăpînire asupra ei. *Novum Organum* se mai intitulează: *Indicia vera de interpretatione naturae*, iar cînd ajunge la aforismele care alcătuiesc materia propriu-zisă a tratatului, autorul le intitulează: *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*. Către acest îndoit scop e îndrumată toată filozofia baconiană, şi de aceea e firesc să înainteze cu prudenţă, meşteşugit, folosind un empirism cît mai strîns înfrînat de echilibrul raţiunii.[3]

Arta de a interpreta natura, artă ce ni se precizează în Cartea a II-a a *Organon*-ului, vrea să prescrie tehnica de a atinge scopurile ştiinţei. Arta prevede scoaterea de adevăruri generale din experienţă şi invers, crearea de experienţe datorită adevărurilor

---

[1] Cartea I, aforismul CVIII.

[2] *Ibid.*, aforismul XCV.

[3] „Experienţele nu trebuie făcute la întîmplare“, revine în cîteva rînduri autorul. V. de ex. Cartea I, aforismul C.

generale cunoscute.[1] Punctul principal este întîiul, şi pe el îl va lua în cercetare filozoful, cu o stăruinţă ce face din problema trecerii de la particular la general problema centrală a doctrinei sale. Pentru a putea duce la îndeplinire acest prim punct de program, trebuie căutate şi determinate ajutoarele ce sînt de dat spiritului omenesc, în activitatea ştiinţifică. Iar aceste ajutoare sînt de trei feluri: ele sînt, întîi, pentru simţuri, spre a le face mai pătrunzătoare şi în acelaşi timp mai credincios înregistratoare; apoi pentru memorie, pentru ca, prin tabele sau alte mijloace, să devină mai cuprinzătoare; în sfîrşit pentru raţiune, al cărei instrument de investigaţie rodnică este inducţia propriu-zisă. În fapt, primele două serii de ajutoare ţintesc tot la uşurarea şi desăvîrşirea inducţiei, astfel încît aceasta este de înfăţişat în primul rînd, dacă nu exclusiv.

O anumită inducţie, recunoaşte singur Bacon, a fost cunoscută de către toţi logicienii, şi negreşit în primul rînd de către Aristotel.[2] Dar nu despre o asemenea inducţie e vorba, ci de una deosebit şi mai temeinic înţeleasă. Prima, a lui Aristotel, reprezenta o trecere în revistă a tuturor cazurilor particulare, spre a se îndreptăţi o concluzie generală. Însă, spune filozoful[3], inducţia care purcede prin enumerarea simplă este un lucru copilăresc. Cum va trebui să fie inducţia cea nouă? Bacon o spune fără ocoluri, în acelaşi alineat: inducţia care va fi de folos pentru inventarea şi demonstrarea ştiinţelor va trebui să deosebească o natură oarecare, prin eliminări potrivite, şi apoi, după ce munca negativă a fost dusă la capăt în chip îndestulător, să conchidă potrivit datelor pozitive; lucru care nu a fost făcut pînă acum, spune Bacon, decît poate de către Platon. Iată un fapt neaşteptat ca, dintre toţi filozofii anteriori lui, Bacon să se găsească mai apropiat decît oricine, în ce priveşte inducţia, de Platon. Lucrul e de natură să dea de gîndit, fie privitor la cunoştinţele istorice ale filozofului englez, fie privitor la gradul de imprecizie în care îi plăcea să îşi lase consideraţiile asupra inducţiei.

Dar, înainte de a vedea ce este — în măsura în care lucrul acesta, astăzi încă discutat de către istorici, poate căpăta un

[1] *Ibid.*, aforismul X.

[2] Vol. II, „Introducere“, p. XII.

[3] Cartea I, aforismul CV.

contur — inducţia baconiană, e potrivit să subliniem ce năzuieşte să capete ea. În termenii doctrinei, răspunsul e simplu: inducţia urmăreşte să prilejuiască spiritului cunoaşterea „formelor". Numai că stăruie o nehotărîre şi în conceptul acesta, nou şi totuşi vechi, de forme. De cele mai multe ori forma baconiană — care în orice caz tinde să fie altceva decît o abstracţie goală, aşa cum păreau filozofului formele Scolasticii — este legea de producere a operaţiilor simple din natură[1], cu alte cuvinte legea de producere a unui fenomen fizic. În sensul acesta s-ar putea încerca, e drept, o apropiere între obiectul inducţiei baconiene şi Ideile platonice, dar numai dacă acestea din urmă sînt interpretate tot ca legi, în înţelesul filozofiei ştiinţifice moderne, cum a făcut de pildă comentatorul platonic Natorp; în afară, bineînţeles, de eventualele apropieri care se pot face între metoda prin care se ridică şi unul şi altul la esenţă. Dar istoricii s-au întrebat dacă „formele" lui Bacon nu sînt şi ele ipostaze ale calităţilor din realitate, cu alte cuvinte dacă nu reprezintă o întoarcere la înţelegerea substanţialistă a Scolasticii şi a peripatetismului. E adevărat că Bacon stăruie în a spune[2] că, atunci cînd vorbeşte despre forme, nu înţelege prin ele decît legile acelea care rînduiesc şi alcătuiesc o anumită natură simplă, precum căldura, lumina, greutatea. Totuşi cititorul de azi e prea îndemnat să dea un înţeles funcţional noţiunii de lege, ce revine atît de des la Bacon; cîteodată ar fi necesar să se menţioneze şi supravieţuirea unui anumit substanţialism, iar în numele acestuia am fi ispitiţi, uneori, la traducerea cîte unui text baconian, să punem pentru formă acea expresie de estime, prin care traduceam pe cea de *quidditas* scolastică.[3]

---

[1] Cartea a II-a, aforismul II.

[2] Cartea a II-a, aforismul XVII.

[3] Astfel, în cunoscuta sa istorie a filozofiei moderne, Höffding arată că, deşi forma nu e doar calitate la Bacon, ci şi legea după care se activează în vederea producerii fenomenului, filozoful nu ajunge de fapt la o determinare cantitativă a realităţii, e încă prea stăpînit de Scolastică. Alţi comentatori pun forma, ca obiect metafizic, deosebită de cauză şi lege ca obiect ştiinţific al inducţiei. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft den neuren Zeit*, Berlin, 1922, vol. II, p. 21, găseşte că Bacon cade singur în eroarea numită de el *idola fori*.

Dacă asupra obiectului final al inducţiei stăruie o nesiguranţă de interpretare, nici cu privire la tehnica însăşi a acestui instrument de cunoaştere nu vor lipsi interpretări felurite — poate explicabile prin aceea că *Novum Organum* a rămas nedesăvîrşit. După cum s-a văzut dintr-un citat de mai sus, inducţia cea nouă se deosebeşte de cea folosită de înaintaşi prin aceea, mai ales, că este o adevărată operă de reducţie, ea cercetînd tot soiul de cazuri negative şi îndeletnicindu-se cu o muncă de eliminare, înainte de a întreprinde una de afirmare. O inducţie „prin simpla enumerare a cazurilor particulare", şi unde să nu intervină cazurile contradictorii, negative, nu dă decît o *coniecturam probabilium.*[1] Singura inducţie legitimă, după Bacon, este, cu vorbele unui comentator, cea care confruntă cît mai multe cazuri cu putinţă şi nu afirmă ceva pînă nu neagă o serie de lucruri, ridicîndu-se foarte lent, printr-o adevărată scară, la propoziţiile generale.[2] Dacă, adaugă acelaşi comentator, Bacon amintea de o asemănare a doctrinei sale cu cea platonică, e pentru că în amîndouă cazurile nu e vorba de o inducţie prin comparaţie, cît de una prin „excludere". De vreme ce inducţia trebuie să se ridice la cunoaşterea formelor, e necesar să vedem gradul de prezenţă ori de absenţă.[3] Căci întrucît forma poate fi prezentă ori absentă, în creştere o dată cu fenomenele ori în descreştere, trebuie alcătuite „table de prezenţă, de absenţă şi de grade, ori comparaţie". Inducţia unui principiu general se întreprinde, prin urmare, în chip cu mult mai laborios de cum o trăda inducţia prin simplă enumerare, cu atît mai laborios cu cît ea nu se înfăptuieşte decît printr-o serie de excluderi ale „instanţelor negative", adică ale cazurilor în care fenomenul, contra aşteptărilor, nu se produce. Bacon foloseşte exemplul căldurii[4], scoţînd la iveală că, din forma ei, trebuie exclusă lumina, tenuitatea etc.; după aceea vine munca de afirmare, cînd se caută ce anume este comun cu cazurile trecute în tabele, iar la urmă se ajunge la a se afirma, despre căldură, că nu e decît o mişcare (genul), avînd (ca diferenţă) patru circumstanţe, expansiunea, mişcarea de jos

---

[1] *De dignitate*, Cartea 5, par. 3.

[2] Bouillet, vol. II, „Introducere", p. XII.

[3] Cartea a II-a, par. X ş. urm.

[4] *Ibid.*, par. XI–XX.

în sus şi spre circumferinţă, faptul că are loc doar în particulele cele mici, în sfîrşit rapiditatea. Dacă adăugăm că o asemenea operaţie de inducţie nu se întreprinde fără folosirea unei întinse liste de precepte auxiliare, cum ar fi recunoaşterea gradelor de însemnătate a faptelor, în ordinea speculativă, şi tot soiul de recomandări de ordin practic, se va vedea ce amploare ia, la Bacon, problema inducţiei. Totul însă trebuie întreprins gradat, după lungi cîntăriri, ajungîndu-se în cele din urmă la o îndoită scară a intelectului, una ascendentă, alta descendentă, una năzuind de la fapte la principiu, cealaltă invers. Nu aripi trebuie adăugate intelectului, proclamă Bacon[1], ci mai degrabă plumb. Iar în alt loc, osîndeşte pripa multora de a ieşi din îndoială, de a fi nerăbdători în ea (*impatientia dubitandi*).

Toate acestea ridică multe chestiuni, pe care ne e îngăduit să le trecem cu vederea acum. Faptul însuşi al inducţiei, nevoia la care răspundea ea în filozofia baconiană, mai mult decît conţinutul ei, se cerea pusă în lumină, prin expunerea ce întreprindem. Pentru Bacon însă, obligaţia de a recurge la inducţie era limpede îndreptăţită: el urmărea să „interpreteze şi să stăpînească natura", iar instrumentele de pînă acum ale raţiunii nu îi dădeau putinţa să obţină un asemenea rezultat. Omul — spune el la începutul lui *Novum Organum*[2] — nu înfăptuieşte şi nu înţelege decît în măsura în care îşi va fi alcătuit, prin experienţă sau inteligenţă, observaţii cu privire la ordinea naturii. Spiritul nostru este deci în subordine faţă de natură, iar dacă vrea să o stăpînească, nu poate — cu o vorbă bine cunoscută — decît să i se supună, cunoscînd-o. A o cunoaşte înseamnă, sau a întreprinde observaţia directă a faptelor, sau a te ridica prin inducţie, de la cazuri particulare la legi, pentru ambele căi fiind nevoie de o adevărată metodă. În fapt însă, observaţia fenomenelor nu reprezintă un moment distinct de cel al inducţiei, ci intră în însuşi cadrul acesteia, oferind acele cazuri particulare, de la care se va ridica intelectul la formă. Astfel că inducţia poate lua singură asupră-şi sarcina de a împlini idealul ştiinţific al lui Bacon, anume de a-l ridica nu dintr-o dată, dar în chip sigur, la nivelul de unde înţelegerea şi stăpînirea naturii să fie cu putinţă.

---

[1] *Novum Organum*, Cartea I, aforismul CIV.
[2] Cartea I, aforismul I.

În vederea acestui rezultat, cercul cunoştinţelor noastre trebuie să fie lărgit pînă acolo unde filozofia sa ne prescrie graniţe. Ca urmare, în loc să meargă în adîncime, filozofia baconiană lua de acum înainte un caracter enciclopedic. „Cum e cu putinţă să ştiu ceva mai trainic decît pînă acum" devine: „cît" e cu putinţă să ştiu. De aceea Bacon se simte dator să dea mai mult decît o clasificare a ştiinţelor existente — cunoscuta sa clasificare în istorie, poezie şi filozofie, potrivit celor trei facultăţi: memoria, imaginaţia şi raţiunea. Dă, sub titlul de *Desiderata*, un tablou al ştiinţelor şi cercetărilor noi ce îi par că trebuie întreprinse în toate domeniile. Varietatea preocupărilor sale îl face astfel să ofere indicaţii (*ars indicii*) pentru toate domeniile şi să creadă în toate ştiinţele. De la enciclopedismul pe care îl atinge, Bacon poate încerca, de pildă, să reabiliteze retorica împotriva lui Platon[1], după cum, pe alt plan, poate proclama interesul ştiinţific al astrologiei. E atît de nestăpînit gustul pentru toate cunoştinţele, în baconism, încît un comentator de azi a putut afirma, despre filozoful englez, că în spiritul său şi-au dat întîlnire toate superstiţiile medievale.[2] Iată unde ajungea Bacon cu dorinţa sa de cuprindere şi stăpînire a naturii: la un enciclopedism care rezolva în suprafaţă tot ceea ce metoda cea nouă făgăduia, la început, să aducă în adîncime.

Sîntem în drept atunci să revenim la resorturile autentic filozofice ale gîndirii lui Bacon şi să afirmăm că metoda sa, şi în particular doctrina inducţiei, erau necesitate în aparenţă de idealul de a „interpreta şi stăpîni natura", dar se iveau, în fond, din nevoia de a purta gîndirea către ceva nou, de a găsi, pentru ea, o modalitate de a fi vie. Dacă silogismul nu îl mai interesa — deşi era departe de a-i tăgădui un anumit rost (la fel cum va face şi Descartes mai tîrziu) —, nu era decît pentru că nu îi vedea nici o putere de invenţie.[3] Am subliniat că, de la început, filozoful englez se ridica împotriva erorii cum că nu se mai poate căpăta ceva nou pe calea studiilor; nou faţă de înaintaşi, spunea el; nou înăuntrul gîndirii, putem preciza noi acum. Prin nevoia aceasta

---

[1] *De augmentis*, Cartea 6, cap. III.

[2] Brunschvicg, *Le Progrès*, vol. I, p. 141. Windelband, *Lehrbuch...*, p. 326, arată că orientarea spre scopuri practice îi răpea lui Bacon interesul teoretic pentru matematici.

[3] *Op. cit.*, vol. II, „Introducere", p. XV.

de a atinge gîndirea sintetică, Bacon ajungea la o idee ce ni s-a părut iarăşi vrednică de subliniat — chiar dacă nu e decît parţial şi indirect tratată în sistemul său —, ideea „unităţiii ştiinţelor". Ideea, pe care am putut-o semnala şi la Socrate, şi care va reveni stăruitor în *Regulile* lui Descartes, este comună tuturor metodicilor. Fără unitate a ştiinţelor nu se poate închipui o metodă universal valabilă pentru ele, un *organon* care să prescrie fiecăreia ceea ce îi trebuie pentru propria desăvîrşire, păstrînd totuşi o solidaritate de interese şi de progres, în vederea unui ideal de cunoaştere spre care ţintesc toate.[1] Odată făcută posibilă, metoda va introduce ordinea acolo unde pînă la ivirea ei domnea întîmplarea: invenţiile nu vor mai avea loc în chip accidental, ci după o rînduială pe care filozoful o poate prescrie cu certitudine definitivă. Aceasta nu înseamnă, însă, că arta de a inventa scuteşte spiritul de efort; dimpotrivă, poate, îl supune la o trudă şi mai mare, silindu-l să caute cu stăruinţă ceea ce alteori putea obţine printr-o întîmplare fericită. Cel mult arta de a inventa ne poate asigura că numărul cunoştinţelor noastre certe va fi nespus mai mare decît pînă acum. Iar expresia şi instrumentul meşteşugului celui nou este inducţia, a cărei laborioasă şi prudentă desfăşurare, prin înaintare neîncetat reductivă, poartă în sfîrşit gîndirea către singurul cîmp în care poate ea deveni sintetică: cel al experienţei. Căci nu trebuie pierdut din vedere faptul că numai în felul acesta rezolvă Bacon nevoia în care se găsea de a atinge noutatea. Experienţa singură reprezintă pentru el putinţa progresului în gîndire, aşadar punerea acesteia în proces de adevărată cunoaştere. Importanţa inducţiei constă tocmai în posibilitatea de a folosi experienţa în interesul gîndirii sintetice. Cu ajutorul unui asemenea instrument, spiritul se cufundă în real spre a-şi spori numărul sintezelor. Nu de putinţa de a face analize, nici de material de idei duce el lipsa. Dar ocolul în cîmpul experienţei îngăduie apropieri, unificări, sinteze, ce alcătuiesc cu adevărat cunoştinţele rîvnite. Inducţia lui Bacon, oricît ar fi ea privită, de autor însuşi, drept instrumentul prin care se capătă formele, acele curioase „estimi" ale lucrurilor,

---

[1] La Descartes se va preciza mai bine cum că unitatea ştiinţelor ţine de unitatea conştiinţei, care este mai degrabă *unio*, adică funcţiune de unificare, decît *unitas* — spre a întrebuinţa distincţia lui Cassirer (*Leibniz' System*, Marburg, 1902, p. 378).

rămîne de fapt instrumentul prin care se capătă cunoştinţe. Nu interesează faptul că sînt cunoştinţe ale formelor, ci faptul că sînt, în sfîrşit, cunoştinţe.

În lumina acestei interpretări, Bacon are dreptul la mai mult decît îi acordă uneori istoricii filozofiei. Cei care laudă la el enciclopedismul ori se lasă entuziasmaţi de accentele sale pozitiviste, ca şi de făgăduinţa unei stăpîniri a naturii, nu ştiu, poate, ce caută la un filozof. Dar cei care îl osîndesc pentru sărăcia rezultatelor sale, pentru tonul programatic şi inutil orgolios al filozofiei, îi fac, în felul lor, o nedreptate. Bacon poate să nu instruiască prin conţinutul doctrinei sale; el rămîne semnificativ prin spiritul ei. Faptul, subliniat de obicei în ce îl priveşte, că a indicat drept obiect al ştiinţei cauzele şi legile fenomenelor, în locul „formelor" scolastice, interesează — în măsura în care e exact faptul că el s-ar fi desprins de orice substanţialism — numai una din orientările filozofiei, cea de fundamentare a ştiinţelor. Dar filozofia privită ca reflexie asupră-şi a spiritului, oricum s-ar manifesta acesta, se bucură să întîlnească la Bacon şi altceva: orientarea spre izvoarele conştiinţei cunoscătoare şi încercarea de a o însufleţi pe aceasta prin apropierea ei de experienţă.

Rezultatul nu se poate numi simplă punere a problemei metodelor. E o punere a unei probleme mai adînci, chiar dacă la Bacon una şi cealaltă sînt trecute împreună, în entuziasmul său reformator: punere în problemă a vieţii spiritului. Metodicul este un simplu aspect al acestei vieţi: aspectul ei de rodnicie. A te opri la acest aspect, oricît de stăruitoare ar fi accentele metodice din filozofia lui Bacon, înseamnă a nu voi să vezi, filozofic vorbind, în el, decît puţinul pe care, în fond şi în ciuda orgoliului său, l-a văzut el însuși.

LOCKE

Dacă e adevărat că Bacon ridică mai mult decît problema metodelor, nu trebuie să reiasă că sînt de întîlnit şi elemente de filozofie critică în gîndirea sa. În timp ce Bacon readucea filozofia la temele ei cele vii, la dinamismul de cunoaştere al spiritului, abia Locke avea să izbutească o adevărată reflexie a spiritului asupră-şi, acea cîntărire a conştiinţei prin conştiinţă,

ce face trăsătura caracteristică filozofiei critice. În cazul că sîntem îndreptățiți să traducem tema centrală a vieții spiritului prin problema lui ceva nou, metodicul ar fi punerea problemei în termenii: „cum e cu putință ceva nou", în timp ce criticul s-ar tălmăci prin: „cum «a fost» cu putință ceva nou." La Kant, care nu mai vrea să născocească științe, ci lucrează asupra științelor altora, asupra științei așa cum a găsit-o, punctul de vedere critic atinge expresia cea mai clară. Ceea ce nu înseamnă că metodicul și criticul nu pot fi întovărășite — în fapt Kant însuși gîndindu-se la o „metafizică viitoare", avînd, după cum reiese din prefața la *Critica rațiunii pure*, tot soiul de veleități metodice. Dar asemenea veleități pot apărea în prefețe și pot figura în trăsăturile mari ale sistemului: în conținutul lui ele sînt suspendate, iar într-o astfel de suspendare a dorinței de progres exterior și enciclopedic rezidă virtutea, deosebită de metodic, a criticului. Filozofia lui Locke o are cu adevărat.

Trebuie subscris, așadar, actului de dreptate pe care îl face Riehl filozofului englez, atunci cînd îl numește începător în filozofia critică.[1] E o interpretare pe care evidența ei, nu numai autoritatea comentatorului, a izbutit s-o impună. De altfel s-a observat și în alte rînduri că Locke e cel care pune, poate pentru prima oară, problema epistemologică pentru ea însăși[2] — afirmație al cărei înțeles lărgit e tocmai cel amintit mai sus. În sfîrșit, cu Locke, spune alt comentator, începe ceea ce Antichitatea nu cunoștea, anume reflexia spiritului asupră-și.[3] Numai în lumina acestei orientări criticiste capătă plinătate filozofică doctrina lui Locke.

Aminteam mai sus că, alături de revenirea prin tema lui ceva nou la problemele spiritului, filozofia modernă se caracterizează printr-o dispoziție de interioritate. De la început se întîlnește, în sînul ei, o precumpănire a experienței lăuntrice, datorită căreia știința despre lumea din afară devenea problematică.[4] Însă

---

[1] *Der philosophische Kritizismus*, „Geschichte und System", vol. I, ed. a 2-a, Leipzig, 1908, p. 7.

[2] P.P. Negulescu, cursul cit., p. 484.

[3] Edmund Pfeiderer, *Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie*, Berlin, 1874, p. 27.

[4] Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935, p. 391.

sîntem în măsură acum să interpretăm faptul experienţei interne tot în termenii unei încercări de a recuceri viaţa spiritului, încercare ce defineşte modernismul filozofic. Căci recursul la experienţa internă reprezintă efortul de trecere de la metodic la critic, iar criticul nu este altceva decît atenţia stăruitoare şi exclusivă la viaţa şi modalitatea spiritului. Prin năzuinţa de a stabili metode noi se urmărea victoria în afară, întru cucerirea naturii sau pentru constituirea de ştiinţe. Cufundarea în experienţa internă dovedeşte că, dimpotrivă, accentul cade pe criteriu nu pe invenţie, pe legitimare critică a cunoştinţei date, nu pe cucerirea uneia noi. E un act de punere în suspensie, ce are loc o dată cu precumpănirea experienţei interne: punere în suspensie a ştiinţei asupra lumii externe, spune pe drept Windelband. Cu alte cuvinte e suspendarea invenţiei din afară, spre a urmări faptul celei lăuntrice.

Experienţa internă favorizează, aşadar, punctul de vedere critic, şi amîndouă, mai mult încă decît cel metodic, slujesc interesele unei filozofii a spiritului. Ceea ce e vrednic de remarcat, pentru începuturile acestei filozofii, este că ea se întemeiază în marginea empirismului. Locke este întru totul legat de acesta, iar empirismul său este într-o astfel de măsură conturat, încît un comentator a putut spune, despre filozoful englez, că ar fi scris *Novum Organum* dacă nu l-ar fi găsit scris dinainte.[1] Cu atît mai interesant e că a putut constitui o filozofie a spiritului. Căci filozofia aceasta nu reprezintă o simplă transpunere a empirismului, de pe planul lumii exterioare la cel al ordinii lăuntrice; observarea faptelor interne poate fi întreprinsă din aceeaşi exterioritate în care se consideră de obicei realitatea, cu acelaşi spirit naturalist. Ci filozofia spiritului începe o dată cu pierderea interesului pentru rezultat, spre a se concentra asupra procesului. În ea constă suspendarea despre care vorbeam, şi prin această schimbare de interes îşi începe Locke adevărata carieră de empirist critic — cum îl va numi un comentator.

Semnificativele împrejurări care hotărăsc pe Locke să înceapă o *Încercare asupra intelectului omenesc* sînt: convorbirea sa cu cîţiva prieteni în jurul unui subiect asupra căruia nu sînt în stare

---

[1] Henri Marion, *J. Locke, sa vie et son oeuvre*, Alcan, 1893, p. 84.

să cadă de acord; nedumerirea filozofului cu privire la calea pe care au luat-o, şi întrebarea dacă nu cumva au ales una greşită; în sfîrşit hotărîrea de a suspenda orice altă cercetare înainte de a se lămuri asupra capacităţii de cunoaştere a spiritului. Toate acestea sînt bine cunoscute de orice începător în ale istoriei filozofiei. Ele vădesc cît de explicit se petrec lucrurile în cazul lui Locke, ce conştient şi stăpîn pe sine e începutul său criticist. Filozoful se cufundă, deliberat, în cercetarea procesului de cunoaştere al spiritului, proces de care nimeni nu se apropie prea mult fără primejdia de a întîrzia de-a binelea asupra temelor vieţii spiritului cercetate în ele însele.

O trăsătură a firii lui Locke, omul, explică felul în care va întreprinde el această concentrare asupra vieţii spiritului. Filozoful avea o reală vocaţie pentru cercetarea pozitivă, de naturalist, el fiind multă vreme stăpînit de gîndul să devină medic. În parte a şi dus la înfăptuire un asemenea gînd, şi în orice caz a trecut pe lîngă mulţi drept adevărat medic. Biografii săi semnalează că, deşi nu era în posesiunea titlului corespunzător, avea la un moment dat perspectiva să devină un mare medic, şi că întreprindea tot soiul de cercetări în acest domeniu, ajutînd chiar, o vreme, pe renumitul medic Sydenham.[1] O asemenea vocaţie îşi pune pecetea pe întreaga activitate a unui gînditor; în particular, ea explică mai bine decît orice, poate, modul propriu al analizei lui Locke, analiză ce nu caută regăsirea întregului ci determinarea părţii, izbutind pînă la urmă să atomizeze şi să reducă la elemente spiritul pe care îşi propusese, la început, a-l surprinde ca organism viu. Kant l-a numit un „fiziolog al intelectului omenesc", iar denumirea sa a fost însuşită degrabă şi cu justificări depline de către alţi comentatori.[2]

Intelectul e ca ochiul, începe analiza sa acest fiziolog al spiritului; ne face să vedem totul, dar pe sine nu izbuteşte să se vadă. Ca atare, e nevoie de o atenţie deosebită şi de urmărirea lucrurilor după o bună rînduială. În cazul de faţă, Locke îşi propune să cerceteze, în primul rînd, care e originea ideilor — prin idei înţelegîndu-se tot ce e obiect al intelectului nostru în actul

[1] Marion, *op. cit.*, p. 15.
[2] Riehl, *op. cit.*, p. 24.

gîndirii —, iar în al doilea rînd să stabilească cele ce se pot obţine datorită lor. Astfel că lucrarea sa va începe prin a lămuri în ce constau şi cine naşte elementele cunoşterii noastre, spre a hotărî, în cele din urmă, în ce constă aceasta însăşi.

E de pe acum vrednic de subliniat faptul că Locke refuză orice „gata făcut“ în materie de origine a ideilor. Lupta sa împotriva inneităţii ideilor tocmai caracterul acesta îl are; adică exact pe dos de cum se întîmpla în *Menon*-ul lui Platon, unde inneitatea era admisă spre a nu se lenevi spiritul. Avem aici un exemplu de preţ al adîncimii de înţelegere ce se cîştigă prin adoptarea perspectivei lui „ceva nou“, şi, în general, prin considerarea vieţii spiritului. În înţelegerea obişnuită, de pildă în cea oficializată de istoricii filozofiei, partizanii inneităţii şi adversarii ei alcătuiesc o opoziţie ireductibilă. Există unele cugete care nu înţeleg decît în felul acesta opoziţia dintre Platon şi Aristotel. În orice caz aşa apare peste tot opoziţia dintre cartezieni şi Locke, dar mai ales dintre Locke şi Leibniz. Şi nu va vorbi acesta din urmă, cu privire la potrivnicul său şi sine, despre reeditarea adversităţii celor doi mari antici? Cu toate acestea opoziţia nu e ireductibilă, ea găsindu-şi dezlegarea într-o sinteză superioară. Atît cei care acceptă inneitatea ideilor cît şi cei care o resping fac aceasta, după cum am văzut mai sus, dintr-o aceeaşi pornire de a păstra spiritului activitatea. Dacă unii dintre gînditori socotesc că pot obţine mai lesne un asemenea rezultat înzestrînd spiritul cu noţiuni înnăscute, în a căror explicitare şi regăsire să constea procesul de cunoaştere; ori dacă, precum fac alţii, se socoate că spiritului nu îi sînt necesare nici un fel de lucruri dinainte date, ci, aşezat în mijlocul realităţii, el izbuteşte să o cunoască prin simplul său exerciţiu — acestea sînt alternative secundare. Cele două poziţii nu îşi capătă adevărata valoare filozofică decît în clipa în care fiecare e ridicată la nivelul dinamismului conştient, unde însă opoziţia lor este din plin depăşită. În felul acesta se poate vedea în ce largă măsură este tema vieţii de conştiinţă un factor de unificare în istoria filozofiei.

Prin urmare, Locke se înscrie în istorie pe linia celor care cred că îngăduie activitatea spiritului numai respingînd inneitatea ideilor. Oamenii — deschide el tratatul, printr-o frază cît se poate de revelatoare pentru cele de mai sus — îşi pot dobîndi ideile prin simpla întrebuinţare a facultăţilor fireşti; deci pentru

ce ar avea idei înnăscute?[1] Înnăscută este capacitatea noastră de a cunoaşte, nu ideile. Nici măcar un acord universal nu există asupra lor, iar chiar dacă ar exista, el nu ar fi defel doveditor. Anumite maxime, cum e principiul contradicţiei, ca şi o serie întreagă de principii, nu pot fi considerate nici ele înnăscute. În definitiv un principiu e înnăscut în clipa cînd ideile din care este alcătuit sînt înnăscute: însă acesta nu e cazul exemplelor citate.[2] Şi pe urmă, unde este catalogul acestor principii înnăscute, care, dacă ar fi cu adevărat aşa, s-ar fi sistematizat şi înregistrat de mult de către intelectul omenesc? În felul acesta şi printr-un întreg şir de dovezi unde bunul simţ e atothotărîtor, se trudeşte să înlăture Locke orice urmă de idee înnăscută. Nici măcar ideea de Dumnezeu, marele argument al inneiştilor, nu-i pare înnăscută[3], căci Dumnezeu nu a putut să ne-o împlînte el singur în cugete, cum spun unii, ci ne-a dat doar facultăţile ca să putem ajunge la el. Şi, de altminteri, cum am reuşi să avem idei aşa de diferite despre el, dacă toate ar fi înnăscute? Însă dacă nici ideea de Dumnezeu nu e înnăscută, atunci nu poate fi vorba de vreo alta, necum de propoziţii ori maxime. Cugetul omenesc nu are decît facultăţi, iar deosebirea dintre cugete ţine de deosebirea de întrebuinţare a facultăţilor, ele înnăscute.

Din combaterea doctrinei inneităţii să reţinem două lucruri: o convingere, episodică în aparenţă, dar care, ţinînd de orientarea sa pozitivistă, va reveni şi colora întreg sistemul lui Locke, convingerea anume că, în viaţa spiritului, elementul primează, şi ca atare un principiu nu valorează decît ce preţuiesc ideile din care este el alcătuit; în al doilea rînd, acceptarea inneităţii facultăţilor şi însărcinarea pe care implicit autorul şi-o lua, de a dovedi felul cum, numai cu facultăţile înnăscute, se poate reface tot cercul cunoştinţelor omeneşti. În privinţa acestui din urmă punct, Cartea a II-a din *Încercări* schiţează îndată răspunsul aşteptat.

Pentru Locke, conştiinţa cunoscătoare, lipsită fiind de idei, nu poate lua decît înfăţişarea intelectului pasiv al lui Aristotel:

---

[1] *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, revăzută de Thurot, Paris, Firmin Didot, 1879, Cartea I, cap. 1.

[2] *Ibid.*, cap. 3, p. 25.

[3] *Ibid.*, pp. 32 ş. urm.

aceea de a fi o *tabula rasa*.[1] Poate mai mult decît la Aristotel e cazul să se vorbească aici de *tabula rasa*, căci la antici ideile existau în putere, aşteptîndu-şi intelectul activ, pe cînd aici nu există în putere idei anumite, ci doar facultăţi. Problema nu mai e deci cum se actualizează ideile, ci, în sensul deplin al cuvintelor, cum se alcătuiesc ori cum se capătă ele. Răspunsul lui Locke arată că ele se alcătuiesc pe două căi: prin experienţă sau prin reflexie, ceea ce înseamnă tot experienţă, dar una lăuntrică, întreprinsă de către simţul interior. Aceste două izvoare asigură începutul, în ordinea materială, a cunoştinţelor cugetului, pe un astfel de început facultăţile conştiinţei putînd lucra, în vederea cunoaşterii propriu-zise.

Faptul că spiritul este o *tabula rasa* vine să exprime şi altceva decît că el nu are idei: vrea să arate că nu le poate avea singur, că trebuie să le primească. Receptivitatea — din primul moment — a conştiinţei cunoscătoare nu face obiect de discuţie pentru interpreţii lui Locke. Iar ea nu contrazice teza noastră de mai sus, cum că filozoful tindea să salveze activitatea conştiinţei; căci el apără conştiinţa împotriva gata-făcutului, nu împotriva oricărei afirmări de pasivitate a sa. De aceea se poate foarte bine începe studiul dinamismului conştient, la Locke, cu considerarea pasivităţii conştiente. Aceasta e de două feluri: de o parte experienţa ne dă obiectele de senzaţie; de cealaltă, prin reflexie, se percep operaţiile spiritului. Atît într-un caz cît şi în altul, nu se capătă decît „idei simple", numărul acestora neputînd varia decît cu experienţa şi reflexia.[2] Ce sînt aceste idei simple, material exclusiv al cunoştinţelor noastre viitoare? Sînt calităţile izolate ale lucrurilor: o culoare, un gust, o operaţie sufletească. În definitiv, ele nu se pot căpăta decît pe trei căi particulare: printr-un singur simţ, de pildă culorile prin văz, ori soliditatea prin pipăit; prin mai multe simţuri, de pildă spaţiul, figura, mişcarea; numai prin reflexie.[3] Pentru cercetarea de faţă, e lipsit de revelanţă să menţionăm că unele din aceste idei simple, anume ideile calităţilor prime, seamănă cu acestea şi există deci

---

[1] *Op. cit.*, pp. 40–41.
[2] *Ibid.*, p. 42.
[3] *Ibid.*, pp. 53 ş. urm.

şi în lucruri, pe cînd ideile aşa-numitelor calităţi secunde nu există decît ca putere a lucrului de a ne afecta în chipul acesta; de reţinut e doar că ideile simple astfel căpătate alcătuiesc întreaga urzeală a cunoaşterii.

Receptivitatea conştiinţei se curmă o dată cu achiziţionarea ideilor simple. Pentru elaborarea celor complexe, spiritul îşi va lua singur sarcina s-o ducă la îndeplinire, de astă dată el fiind activ. Efortul său va consta în a combina ideile simple care îi dau materialul, iar noţiunile complexe ce rezultă sînt, pentru Locke, de trei feluri[1]: moduri, substanţe sau relaţii. Modurile reprezintă ideile complexe care nu subzistă prin sine ci doar ca afecţiuni produse de substanţe. La rîndul lor ele pot fi de două feluri: moduri simple, adică modificări ale unei idei simple, de pildă ideea simplă de spaţiu dînd imensitatea, figura, locul, sau cea de număr, adică unitatea, care e cea mai simplă dintre idei, dînd prin adiţiune diverse moduri; şi modurile mixte, care nu mai reprezintă modificări, ci adevărate compuneri de idei simple. Părţile acestor moduri sînt legate între ele numai de cuvinte, legătura neexistînd în sînul realităţii, chiar dacă poate fi sugerată de realitate. Substanţele exprimă un grup de idei (calităţi) care merg neîncetat împreună şi cărora li se atribuie un suport. Mai mult nu putem şti despre substanţe.[2] Ideea lor se alcătuieşte din ideile calităţilor prime, cele ale calităţilor secunde, sensibile, precum şi din aptitudinea unei substanţe de a produce sau de a primi schimbări datorită calităţilor prime. În orice caz dincolo de ideile simple nu se poate trece; ele nu mai pot fi adîncite, ci reprezintă poate, spune filozoful cu o vorbă care trebuie subliniată, limita intelectului nostru.[3] Chiar şi ideea substanţei divine tot din substanţe simple este alcătuită. În sfîrşit, ideile complexe mai pot fi relaţii, care se obţin prin facultatea de a compara a spiritului. Orice idee poate prilejui un raport, iar unii termeni, aparent absoluţi, sînt de fapt relativi.[4] Ca orice altă idee complexă, relaţiile se reduc la idei simple, fie că sînt relaţii de cauzalitate, de timp, loc, identitate sau diversitate.

---

[1] *Ibid.*, pp. 82 ş. urm.
[2] *Ibid.*, p. 170.
[3] *Ibid.*, p. 181.
[4] *Ibid.*, p. 86.

Cum este spiritul activ în ceea ce priveşte ideile complexe? În cazul modurilor, am văzut că este activ prin facultatea compunerii ideilor simple ce îi servesc drept material, de pildă compunerea prin repetiţie a unei aceleiaşi idei, ceea ce dă modurile simple, sau compunerea de mai multe idei, ceea ce dă modurile mixte. În relaţii, activă era comparaţia, care asocia şi diferenţia după legi, pe care nu Locke ci abia Hume le va pune pentru prima oară în lumină. În cazul substanţelor, însă, pare a stărui o nehotărîre în ce priveşte activitatea spiritului, rolul acestuia reducîndu-se la a atribui un suport unui grup de calităţi care se acordă neîncetat unele cu altele. Fapt este că, de un soi sau altul, intervenţia spiritului este incontestabilă, în aşa fel încît datorită ei ideile complexe nu mai pot fi afirmate ca avînd un corespondent în ordinea realităţii. Ele sînt „reale", spune filozoful[1], doar atunci cînd existenţa conformă cu ele nu este imposibilă. Şi, de fapt, ideile, chiar cele complexe, nu sînt sortite să rămînă în starea aceasta de izolare în care le-a fixat analiza tipurilor lor. Ele trebuie privite în lumina cunoştinţelor ce ne prilejuesc, prin constituirea lor în propoziţii, iar de aici va decurge o nouă „valabilitate" a lor înăuntrul conştiinţei cunoscătoare. Instrumente sau simple materiale ale cunoştinţelor noastre, ce vor fi fiind[2], ele trebuie să ducă, în cele din urmă, la acestea.

Într-adevăr, Locke socoteşte că spiritul nu are alt obiect, pentru gîndirile şi raţionamentele sale, decît ideile, cunoaşterea fiind perceperea potrivirii sau nepotrivirii lor.[3] Potrivirea se poate face după identitate ori diversitate, relaţie, coexistenţă ori conexiune necesară, şi, în sfîrşit, după existenţa reală. Iar dintre cele două grade de cunoştinţe, cea intuitivă, care dă de-a dreptul potrivirea sau nepotrivirea ideilor, ori cea demonstrativă, care indică numai în chip indirect acelaşi lucru, negreşit că e de preferat prima, care de altfel întemeiază întreaga certitudine a cunoştinţelor noastre.[4] Dar, prin oricare din aceste două soiuri de cunoaşteri, nu putem depăşi niciodată cercul ideilor ce deţinem. Ideile alcătuiesc, cum spusese filozoful şi ceva mai sus,

---

[1] *Op. cit.*, p. 221.
[2] Autorul singur nu o ştie. V. *op. cit.*, p. 240.
[3] Cartea a IV-a, pp. 332 ş. urm.
[4] *Ibid.*, p. 326.

limita conştiinţei noastre cunoscătoare. Iar aici precizează: avem cunoştinţe doar atît cît avem idei.[1] Puterea de cunoaştere a spiritului nu se întinde dincolo de potrivirea sau nepotrivirea lor. Ba, lucru însemnat, nu se întinde nici măcar atît, căci există o sumedenie de potriviri ori nepotriviri pe care nu le surprindem. Identitatea şi diversitatea dau, e drept, cunoştinţe care se întind cît ideile; în schimb coexistenţa — nu; căci, explică autorul, aici avem de-a face cu substanţe (pe care nu le cunoaştem lămurit), unde se pune chestiunea coexistenţei calităţilor cu substanţele, iar aceasta nu o ştim printr-o legătură necesară, ci doar mijlocită senzaţiilor. La relaţii, de asemenea, nu ştim bine limitele, progresul atîrnînd de exerciţiul facultăţii noastre. Cît despre existenţa reală, nu deţinem decît o cunoştinţă intuitivă cu privire la propria noastră existenţă, una demonstrativă despre cea a lui Dumnezeu şi una senzitivă în legătură cu un mic număr de lucruri, cele prezente simţurilor.[2] Încolo, neştiinţa noastră e mare, căci deseori ne lipsesc ideile, iar alteori nu găsim conexiunea dintre ele.

Dar, se întreabă singur filozoful, de vreme ce cunoaşterea nu rezidă decît în idei, nu e cumva himerică? Nu este, în cazul că ideile noastre se acordă cu lucrurile.[3] Acest fapt are loc cu ideile simple şi cu modurile, nu însă cu substanţele, al căror arhetip e exterior, deci poate să nu fie atins. Ştiinţa noastră se întinde, cum e şi firesc, numai prin cunoştinţe efectiv reale, nu prin propoziţii generale. Aceste propoziţii pot fi bune de predat, însă trebuie deosebit felul cum se inventează o ştiinţă de cel în care se predă ea.[4] Locke relevă, chiar, existenţa unor propoziţii numite de el „uşuratice", cum ar fi de pildă propoziţiile identice, care nu adaugă nimic cunoaşterii, ori altele, în care „o parte a definiţiei despre cuvîntul definit e afirmată".[5] Cu privire la aceste din urmă propoziţii — pe care avem tot dreptul să le numim analitice — filozoful spune că nu ne dau decît semnificaţia cuvintelor, nicidecum o cunoaştere adevărată. Căpătăm astfel expresia nevoii de sinteză a gîndirii. Ajuns la acest punct, Locke ştie unde

---

[1] *Ibid.*, p. 333.
[2] *Ibid.*, p. 342.
[3] *Ibid.*, p. 352.
[4] *Ibid.*, p. 377.
[5] *Ibid.*, p. 385.

trebuie să caute putința de progres în materie de cunoaștere. În capitolul intitulat „Mijloacele de a spori cunoștințele“ — abia aici devine metodic Locke —, se arată hotărît că nu maximele ori axiomele dau cunoștințe, după cum cred unii potrivit cu exemplul matematicilor, ci ele se capătă doar prin compararea ideilor limpezi și distincte.[1] Dacă în matematici se progresează prin idei abstracte — ca și în morală de altfel, adaugă autorul, căci în cazul celor două discipline esențele nominale sînt și reale —, pentru cunoașterea corpurilor nu se poate progresa decît prin experiență. În chipul acesta, însă, nu se capătă cunoștințe generale perfecte, ci unele relative.[2] De unde reiese că filozofia naturii, fizica adică, nu va deveni niciodată o știință desăvîrșită, în timp ce morala ar putea izbuti să devină una. Iată felul cum se întemeiază și legitimează cunoștințele sigure. Dacă însă cunoștința nu e pe deplin asigurată, atunci avem o altă facultate, judecata, care unește sau separă două idei prin simplă presupunere; ca și probabilitatea, care, neputînd da cunoștințe sigure, se cere verificată. Mecanismul, aici, e același ca al actului de cunoaștere obișnuit.

În orice caz, actul de cunoaștere și progresul în cunoștințe nu țin de silogism. Acesta — precizează Locke, ca și Bacon — nu este principalul instrument al rațiunii.[3] Cel mult ne ajută să surprindem unele conexiuni; dar și aici spiritul poate pătrunde direct, fără silogism, legătura. În fapt, întîi surprinde spiritul conexiunile și abia pe urmă se ivește silogismul. Cel mai înalt instrument de cunoaștere este intuiția fără de raționament, prin ea văzîndu-se direct potrivirea ori nepotrivirea ideilor, operație despre care știm că e îndestulătoare pentru nevoile spiritului. Pus în mișcare de ideile căpătate prin experiență ori reflexie, spiritul nu se odihnește decît în clipa cînd a obținut legăturile dintre ele. Negreșit, spiritul ar fi rîvnit să obțină legăturile necesare, iar în simpla punere a acestei întrebări un comentator vede, la Locke, anticiparea judecăților sintetice *a priori* din kantism.[4] Dar filozoful englez tăgăduiește, cel puțin în ce privește sub-

---

[1] *Op. cit.*, pp. 406 ș. urm.
[2] *Ibid.*, p. 411.
[3] *Ibid.*, p. 429.
[4] Riehl, *op. cit.*, p. 89.

stanţele, adică pentru el întreaga realitate, putinţa de a atinge conexiunile necesare. Ar fi trebuit, spre a obţine cele ce urmărea, să ducă mai departe orientarea către matematici a spiritelor ştiinţifice din veacul său. Însă neştiinţa lui Locke în materie de matematici trebuie să fi fost serioasă, de vreme ce prietenul său, Newton, e silit să îi expună *Principiile* într-un rezumat de unde lipsesc cu desăvîrşire datele matematice. Iar prin înstrăinarea aceasta de spiritul matematic, Locke rămîne, după unii, ca şi Bacon, mai puţin însemnat decît un Descartes.[1] Matematismul, ce va caracteriza începuturile raţionaliste ale filozofiei moderne, este aici înlocuit de psihologism. Dacă nu a putut atinge zonele de certitudine ale cunoaşterii, Locke a încercat, măcar, să descompună conştiinţa subiectului cunoscător, şi a deschis, prin orientarea către subiectul psihologic, drumul spre perspectiva interiorităţii, în care perspectivă, prin stadii succesive, se desfăşoară filozofia modernă în drum spre Kant.

Perspectiva interiorităţiii era, de la început, faptul nou prin care ni s-a părut că Locke aduce filozofiei făgăduieli critice, aşadar ceva mai mult decît îi adusese Bacon. Acum ştim ce era de aşteptat de la acea cîntărire a conştiinţei prin conştiinţă, propusă de Locke. În primul rînd, atenţia de care se bucură conştiinţa cunoscătoare este pentru întîia dată exclusivă. Filozoful îi întreprinde analiza, dar încercarea aceasta nu ar fi cu putinţă fără a suspenda urmărirea de rezultate în activitatea spiritului. O asemenea suspendare, caracteristică oricărui început critic, nu poate fi deci supărătoare, chiar dacă ameninţă să se prelungească peste măsură (nu va suspenda Kant, ca pentru totdeauna, anumite teme ale metafizicii ?). În schimb e supărător felul naturalist în care e întreprinsă analiza conştiinţei. Pornind să cerceteze viaţa acesteia, Locke procedează ca şi cum s-ar afla în faţa unei realităţi neînsufleţite, iar în loc să întîlnească procese va afla simple piese, simple elemente de cunoaştere. Naturalismul procedeului este vădit tocmai în faptul că întreprinde să inventarieze conştiinţa, în loc să îi regăsească dinamismul. De aceea pe bună dreptate va spune un istoric că întîlneşte la Locke „doar o nesatisfăcătoare statistică a faptelor de conştiinţă“ în locul unei

[1] Cohen, *Kants theorie der Erfahrung*, p. 27.

adevărate vieţi.[1] Tinzînd spre element, Locke va lua în chip firesc ca punct de plecare ideea. Cercetătorii istoriei au putut da oricîte precizări cu privire la faptul că nu Cartea I din *Încercări* e şi cea dintîi scrisă: nu e mai puţin adevărat că ea îşi are locul ei bine determinat, şi că nu se putea pleca decît de la idei. E remarcabil, totuşi, faptul că, atomizînd conştiinţa în idei, Locke ştie să îi păstreze un anumit activism, luptînd — desigur din tendinţa sa empiristă, dar slujind, inconştient ori nu, o tendinţă activistă care e şi a inneiştilor — împotriva oricărui gata-făcut în materie de idei. Cel mult acordă un „gata-primit" ideilor simple; de aici încolo, însă, se trudeşte să refacă viaţa spiritului, fie încercînd să treacă de la idei simple la idei complexe, fie, după aceea, folosind materialul de idei simple spre a constitui cunoştinţe. Numai că păcatul iniţial, de a urmări cu ochi de anatomist viaţa spiritului, iese la iveală aici. Conştiinţa descompusă în elemente este refăcută prin asocierea lor oarecum mecanică. Facultăţile ce intră în joc sînt cele ale compunerii şi comparaţiei, care încearcă să reîntregească o conştiinţă fărîmiţată. Efortul nu va izbuti. O conştiinţă cunoscătoare, ce reprezintă simpla totalizare a ideilor care se acordă între ele, ba care e încărcată de o sumedenie de idei ce nu intră în nici un fel de combinaţie, nu poate reprezenta conştiinţa noastră cunoscătoare, în ce are ea viu. Asociaţionismul epistemologic al lui Locke era sortit acestei neputinţe.

Totuşi, în truda sa de a reface conştiinţa cunoscătoare, Locke ridica unele probleme pline de adîncime. Este semnificativ astfel faptul că proclama nevoia gîndirii sintetice. Menţionînd existenţa propoziţiilor identice, şi în general a propoziţiilor numite de el uşuratice, osîndea cultivarea analiticului, ca neputînd duce la o cunoaştere adevărată, ci doar la explicitări de termeni. Cunoştinţe propriu-zise — şi deci gîndire sintetică, putem preciza acum — nu se capătă decît fie în chip asociativ, lucrînd asupra ideilor abstracte din sînul matematicilor ori moralei, fie prin experienţă, în ce priveşte cunoaşterea lumii reale. Cu toate că în materia din urmă nu se poate ajunge, după Locke, la ştiinţe adevărate, ea nu e mai puţin cea care îl interesează cu

---

[1] Pfeiderer, *op. cit.*, p. 85.

deosebire pe filozof. În timp ce matematica şi morala ar reprezenta un fel de ştiinţe de convenţie, conceptualiste, filozofia naturală, pe care Locke încă nu ştie cum să o transfigureze prin matematici, izbuteşte progrese în cunoaşterea ei despre lume, mijlocită experienţei. Dar experienţa joacă un dublu rol în filozofia de faţă: unul, de a sta la originea tuturor ideilor noastre (dacă înţelegem şi prin reflexie un soi de experienţă, cea interioară); altul, de a oferi, întocmai ca în baconism, terenul în care gîndirea să se poată alimenta cu ceva nou. Doar în acest din urmă înţeles putem vorbi despre sintetismul prin experienţă al filozofiei lui Locke. Iar dacă e adevărat, cum afirmă un gînditor contemporan[1] că prin filozofia engleză conceptul cel mai neclar şi mai nedeterminat, cel de experienţă, devine explicaţia ultimă privitoare la temeiul şi valoarea cunoaşterii, aceasta nu se va întîmpla decît pentru primul rol jucat de experienţă.

Aşa cum este, filozofia lui Locke a putut fi numită, fără greutate, empirism critic.[2] Empirism, pentru că originea tuturor şi procesul celor mai multe dintre cunoştinţe se întemeiază pe experienţă; critic, pentru că se suspendă exerciţiul de invenţie al conştiinţei, spre a o cerceta în exerciţiul ei pur şi simplu. Afirmaţia lui Riehl, cum că tratatul lui Locke reprezintă o „critică a raţiunii pure“ pe măsura engleză[3], exprimă însă cu multă aproximaţie rolul său în istorie. E poate greu să vorbeşti de o critică a raţiunii pure acolo unde stăruie atît de mult psihologism, cum e la Locke; iar dacă psihologismul e inevitabil unui spirit englez, atunci ar trebui mai degrabă să se admită că el nu e apt pentru criticism, decît că practică vreunul. Şi nu numai psihologismul ar fi trebuit să îl înfrîngă Locke, dar orice formă de naturalism, de încredere necritică în lucruri, spre a putea da ceva care să semene cu o critică a raţiunii. Totuşi, dacă nu a dat una, a orientat spre ea. A făcut din interioritate modul cercetării sale filozofice; a pierdut din vedere metodicul pur şi simplu; iar fără a da o nouă întemeiere experienţei, ci sprijinindu-se tot pe

---

[1] Cohen, *op. cit.*, p. 48.

[2] Riehl, *op. cit.*, p. 37; P.P. Negulescu, cursul cit., numeşte empirismul lui Locke realism parţial, căci teza calităţilor secundare va autoriza idealismul lui Berkeley.

[3] *Op. cit.*, p. 99.

ea, nu a mai crezut, ca Bacon, în valabilitatea absolută a lecțiunilor empirice, ci a proclamat nesiguranța științelor date de ea, favorizînd acea criză care, prin Hume, silește spiritul la o răsturnare a raportului său față de experiență și la sporirea dinamismului său pînă la proporțiile kantiene. Temele vieții spiritului nu sînt îmbogățite prin doctrina lui Locke. Asociaționismul spiritului în științele sigure și progresul prin experiență în cele nesigure nu sînt date de reținut: primul pentru că reprezintă o soluție mecanică, fără perspective, a vieții spiritului; al doilea pentru că reprezintă soluția oricărui empirism de tip baconian. Dar Locke a statornicit măcar alte „cadre" filozofiei. În acestea se va putea constitui de acum înainte o filozofie a spiritului, pe care el nu izbutise să o dea.

HUME

S-ar putea crede, o clipă, că filozofia spiritului, pe care n-o constituia Locke, o dădea din plin Berkeley. Nicăieri mai mult decît la acesta nu se vorbește despre spirit, ba realitatea spiritului este unică, pentru acest filozof creștin, în așa fel încît materia nu mai există iar atomismul nu are nici o rațiune de a fi.[1] Nu poate fi nici o existență în afară de spiritul care percepe, proclamă Berkeley. A fi înseamnă, după formula bine cunoscută, a fi perceput; iar pînă și calitățile prime, despre care vorbea Locke, nu există altfel decît ca idei, spune filozoful într-un loc. Sau, în altă parte: lucrurile nu există, fiindcă nu pot ființa neconcepute; un obiect existînd în afară de spirit e o contradicție în termeni. Negreșit, ideile trebuie să aibă o cauză, iar Berkeley pune drept izvor al lor existența divină.[2] Dar, în afară de acest Creator și garant suprem, spiritul își este suficient sieși. Lucrurile nefiind decît ideile imprimate de autor asupra simțurilor,

---

[1] *Les Principes de la connaissance humaine*, trad. Ch. Renouvier, „Note introductive".

[2] Mulți văd aici o contradicție a idealismului său, de vreme ce admite o realitate care să nu atîrne de desfășurarea gîndirii noastre. Berkeley ar reveni astfel la naturalismul de dinaintea sa (G. Gentile, *L'Esprit, acte pur*, Alcan, 1925, p. 3).

spiritul, cu facultăţile sale, e singur să resimtă şi să însufleţească întreaga lume. El e singurul care să fie această lume.

Totuşi unicitatea spiritului nu face din filozofia lui Berkeley cea urmărită de-a lungul acestor pagini. Ba dimpotrivă, dă caracter de substanţialitate spiritului, caracter care îi poate conferi prestigiu existenţial, dar întunecă, prin aceasta, funcţionarea normală a conştiinţei. În loc să întîlnim, în această filozofie a spiritului, însufleţirea unei conştiinţe cunoscătoare, reliefarea funcţiunii aceleia, esenţiale spiritului, de a trece de la ceva la altceva, ne aflăm în faţa unei entităţi care tinde să acopere, cu prezenţa ei, întreaga existenţă, şi care îşi rezolvă drama ei de cunoaştere printr-un contact direct cu Creatorul. *Psihologismul metafizic* al doctrinei lui Berkeley întruneşte astfel cele două trăsături — căci psihologismul, caracteristic englezilor, e şi el din plin păstrat de Berkeley — ce se opun mai mult decît orice spiritului în care întreprindem istoria vieţii adînci a conştiinţei. E necesară o criză care să adîncească mai mult conştiinţa în propria sa problematică: criza Hume. Una care să pună în lumină insuficienţele psihologismului, pe de o parte, neputinţa perspectivei metafizice, pe de alta.

De fapt, Hume însuşi porneşte de la o criză: cea a filozofiei, aşa cum o întîlneşte el în genere la gînditorii de pînă atunci. În aparenţă, el nu va face decît să agraveze pînă la scepticism criza de la care pleca; în realitate însă, agravarea crizei are mai puţină însemnătate decît adîncirea ei. Nu numai că Hume ştie să treacă, de la îndoiala cu privire la temeinicia cunoştinţelor de pînă atunci la îndoiala asupra facultăţilor noastre de cunoaştere înseşi, ceea ce poate face în definitiv orice scepticism; dar criza la care ajunge el este de un tip special, bogată fiind de nelămuriri care solicită, aproape, o dezlegare critică. Fireşte că este lesne astăzi să îl priveşti pe Hume în lumina evoluţiei filozofice pe care a determinat-o, şi să vezi, în doctrina sa, semnificaţii pentru criticismul de mai tîrziu. Dar e totodată greu a nu-l privi astfel. Căci s-ar putea să nu fie vorba de o deformare a sa în sens critic, ci dimpotrivă, de înţelegerea sa dreaptă, în raza unei lumini mai depărtate, care se întîmplă să dea preţ filozofic şi, sau mai ales, efortului critic. Hume nu este desigur numai precursorul fără de voie al lui Kant. Ci, atît el cît şi Kant ţin, poate, de un destin filozofic în urmărirea căruia ne trudim a fi.

De la început, Hume își simte dreptul de a vorbi în numele filozofiei însăși. Atît lucrarea sa de tinerețe, *Tratat asupra naturii omenești*, cît și cea de maturitate, *Încercări privitoare la intelectul omenesc și la principiile morale*, se deschid prin manifestarea nevoii de a se stabili ce este și ce nu este în stare intelectul omenesc să cunoască. Putea fi întreprins așa ceva, dacă Hume nu credea că deține sau poate găsi criteriile filozofiei însăși?[1] Iar gînditorul englez știe unde să afle criteriile căutate: în natura spiritului omenesc, natură care trebuie cercetată cu precădere, în cazul în care vrem să căpătăm măsura conștiinței noastre, nu numai cunoscătoare dar și morale. Toate științele, scrie filozoful în *Tratat*[2], au mai mult sau mai puțin legătură cu natura omenească; e firesc deci să părăsim metodele de pînă acum și să cercetăm, spre a căpăta sistemul adevărat al științelor, firea noastră însăși. Sau, cum se rostește el în *Încercări*[3] trebuie întreprinsă o „geografie mintală ori delimitare a părților deosebite și a facultăților spiritului". E necesară — mai mult decît la Locke — o adîncire a conștiinței prin conștiință. Suspendarea altor probleme decît cele în jurul omului e desăvîrșită aici, ceea ce face pe un istoric să sublinieze că antropologismul său e consecvent, în timp ce Locke lua în discuție și alte teme ale timpului decît intelectul omenesc.[4]

În introducerea ce făcea traducînd pe Hume, Lipps arăta că metoda experimentală, aplicată mai întîi de Bacon obiectelor naturii, a fost apoi trecută, prin Locke, Shaftesbury și Hume, asupra conștiinței cunoscătoare și a celei morale. Dar, de fapt, nu e vorba de o adevărată metodă, cu precepte bine stabilite și care trebuie riguros urmate, ci de un fel de a privi lucrul filozofic: tipul englez de a cerceta și valorifica o anumită materie

---

[1] Folosim deopotrivă *Încercările* și *Tratatul*, cu toate că, în fruntea primei lucrări, autorul punea o notă prin care cerea să nu se țină seama decît de *Încercări*. Istoricii au arătat că lucrarea aceasta e departe de a exprima întreaga sa gîndire, și că în nici un caz *Tratatul* nu poate fi lăsat necitit. Ca ediții, întrebuințăm *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, retipărită de L. A. Selby Bigge, ed. a 2-a, Oxford, 1902, iar pentru *Tratat* — în traducerea germană a lui Theodor Lipps, ed. a 3-a, 1912.

[2] Ed. cit., pp. 2–3.

[3] Ed. cit., p. 13.

[4] Pfeiderer, *op. cit.*, p. 104.

filozofică. Chiar dacă nu ar fi studiat pe Bacon şi Locke, Hume mai putea să întreprindă în acelaşi spirit filozofia pe care a dat-o, aşa cum Locke ajungea uneori la concluzii conceptualiste, fără să fi folosit nominalismul lui Hobbes. Tendinţa de a rezolva totul în termeni empirişti, pe de o parte, considerarea spiritului sub specie psihologică pe de altă parte, în sfîrşit îndemnul de a traduce orice dinamism în termeni asociaţionişti, se vor regăsi deci din plin şi în chip ca şi firesc la Hume. De la un astfel de moment tipic englez porneşte el către criza aceea, care reprezintă momentul cel mai dramatic, un adevărat capitol Zenon al filozofiei moderne.

Ca şi pentru Locke, prin urmare, întreg materialul gîndirii izvorăşte aici din experienţa internă ori externă, amestecul sau compoziţia revenind numai spiritului.[1] Ideile, simţirile, trăirile de orice soi ale spiritului, nu sînt decît „percepţii" ale sale. În fapt, aceste percepţii se pot împărţi în două mari categorii: în gîndiri (reprezentări) ori idei propriu-zise şi în impresii. Deosebirea dintre cele două clase e de grad: impresiile sînt mai vii, iar ideile nu reprezintă decît impresii degradate, simple còpii. Toate puterile creatoare şi constructive ale minţii se reduc la simpla capacitate de folosire a materialului căpătat în experienţă. Ceea ce nu înseamnă, precizează în altă parte filozoful, că orice reprezentare are o impresie care să îi corespundă; ci numai că reprezentării lor simple le corespunde cîte o impresie simplă, aşa cum arăta şi Locke.[2] În chipul acesta, şi fără o prea largă discuţie, dezleagă Hume şi problema înnăscutului. Căci înnăscute, în înţelesul obişnuit, nu ne sînt, după el, ideile; însă dacă prin înnăscut se înţelege „firesc", atunci, spune filozoful, toate percepţiile şi ideile ar putea fi numite înnăscute, deci opuse faţă de ce e „neobişnuit, artificial, miraculos"; sau la fel ar putea fi ele numite, dacă am socoti înnăscut „ceea ce e original sau necopiat după o percepţie precedentă" — ceea ce revine poate la primul sens al înnăscutului.[3] În orice caz problema nu se pune mai mult decît atît, astfel încît Hume găseşte prilejul să mustre pe Locke pentru faptul că se lasă tîrît în tot soiul de discuţii oţioase.

---

[1] *Încercări*, p. 19.
[2] *Tratat*, p. 12.
[3] *Încercări*, p. 22, notă.

Pînă acum, acoperirea dintre Locke și Hume a putut părea deplină. Ea nu era totuși așa. Primul nu aduce un criteriu deosebitor pentru impresii și idei, ci numește idei chiar percepțiile de rangul întîi ale spiritului. Prin urmare, conștiința cunoscătoare operează, în cazul său, asupra unui material viu, nemijlocit căpătat, în timp ce la Hume chiar ideile simple nu sînt decît „foste" impresii simple. Este o deosebire fără prea mari urmări, poate, dar care dovedește că Hume dă o anumită adîncime de planuri cîmpului conștiinței și că, pe de altă parte, degradează de la început cunoașterea intelectuală prin simpla degradare a materialului ei. Dar deosebirile abia încep. Capitolul asociației ideilor, care se deschide acum, după descrierea felului cum se capătă ele, aduce criteriile ce lipseau la Locke. Asociația se petrece după trei criterii: cel de asemănare, de contiguitate în timp și spațiu, și, cel mai trainic dintre toate, criteriul asocierii după cauză și efect.[1] Ideile simple par legate între ele în chip statornic, pe temeiul unor principii trainice, cînd de fapt legătura o dau, cum vom vedea, anumiți factori psihologici, nicidecum principiile imuabile. Legile asociației vor deveni, datorită factorilor acestora, izvorul principal de viață al conștiinței cunoscătoare.

Dar, să pătrundem mai adînc în analiza pe care o face Hume acestei conștiințe. Toate obiectele rațiunii, spune el în *Încercări*[2], se împart în două clase: relații de idei și stări de fapt. În prima categorie trebuie trecute toate afirmațiile sigure dobîndite intuitiv: ca de pildă cele ale matematicilor. În ce privește, în schimb, stările de fapt, ele sînt mai puțin sigure: conțin, spune filozoful, afirmații al căror contrariu e cu putință, cel puțin teoretic, așa cum e inteligibil cugetului nostru faptul ca mîine soarele să nu răsară, chiar dacă în ordinea realității lucrul nu e exact. Prima categorie de cunoștințe — asupra căreia vom avea de revenit în cele ce urmează — nu reține prea mult pe Hume, cel puțin în *Încercări*. În schimb cunoștințele stărilor de fapt, care sînt cele ale filozofiei naturii, sînt temeinic cercetate. Cum se capătă ele? Toate judecățile făcute în cîmpul lor par a se întemeia pe relația dintre cauză și efect.[3] Însă cunoașterea acestei relații nu se do-

---

[1] *Tratat*, p. 21; *Încercări*, p. 23.
[2] Ed. cit., p. 25.
[3] *Ibid.*, p. 26.

bîndeşte aprioric, ci prin experienţă, fiind cunoscute, după Hume, toate legile naturii. Iar întrebarea este: care e întemeierea acestor concluzii trase din experienţă? În primul moment e de adus un răspuns negativ, el constînd din a arăta că întemeierea nu este una de ordin intelectual.[1] Dar atunci ce ne asigură că un fapt oarecare se va întîmpla şi pe viitor? Care e mediul, care e legătura, nu numai între un fapt şi altul, dar între întovărăşirea lor actuală şi cea viitoare? Toate argumentele experienţei se întemeiază pe similitudinea ce descoperim printre obiectele naturale — e adevărat; cugetul nostru face deci inferenţe. Dar inferenţa aceasta nu e nici intuitivă nici raţională. Că e experimentală? Dar tocmai asta caut, precizează filozoful.[2] Ce e asigurător în experienţă?

Iată cît relief capătă, dintr-o dată, problemele conştiinţei cunoscătoare cu Hume. Soluţia lor interesează, în ultimă instanţă, mai puţin chiar decît punerea lor în termeni hotărîţi. Iar întrebările de mai sus definesc cu adevărat temele conştiinţei cunoscătoare. Pînă la Hume puteam face, din problema lui ceva nou, definită prin raport la cunoştinţa nouă, tema ei centrală; dar analiza lui Hume, care va duce în cele din urmă la criza Hume, ne arată că problemei acesteia îi trebuie alăturată o alta, ori atunci sensul celei dintîi trebuie lărgit pînă la a o cuprinde pe cea din urmă. Problema lui cum e cu putinţă ca spiritul să dea peste ceva nou, să progreseze, să fie viu, rămîne, fireşte, plină de sens. Numai că, redusă la această definiţie, ea nu stă pe primul plan, de vreme ce e dinainte soluţionată. Ce altceva reprezenta empirismul, după cum am văzut de la începutul capitolului, decît unul din răspunsurile posibile la întrebarea: cum face spiritul să nu fie la nesfîrşit tautologic? Hume accepta în întregime punctul de vedere empirist, şi de aceea era firesc să nu se mai întrebe cum se face legătura între cunoştinţa privitoare la un fapt şi cea privitoare la un altul, în prezent. Dar o altă întrebare se ridică din analiza sa: cum se întîmplă că legătura făcută în prezent e valabilă, şi în ce măsură e valabilă chiar pentru viitor? O asemenea problemă nu e poate nicăieri astfel formulată, pînă la Hume. Fireşte că e implicită în orice gîndire

---

[1] *Ibid.*, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 37.

autentic filozofică: nu poţi crede că deţii cu adevărat cunoştinţe, dacă ai un criteriu, mărturisit ori nemărturisit, pe temeiul căruia să proclami valabilitatea, dincolo de prezent, a cunoştinţelor căpătate într-un fel sau altul. Însă filozofia este de multe ori tocmai această „luare a conştiinţei de sine", cum rostea cîndva Husserl; tocmai această explicitare — pînă la suspendarea oricărei invenţii şi chiar pînă la criză — a tot ce e implicit în desfăşurarea vieţii cugetului. În această trudă de explicitare trebuie, mai ales, preţuită opera lui Hume. Iar problema cea nouă răsărită din efortul său de luciditate poate fi înţeleasă, cum prevesteam, drept o lărgire, o şi mai bună definire a temei lui ceva nou. Cum se face trecerea de la ceva la altceva, aşadar sinteza, este limpede pentru Hume: prin experienţă. Dar cum se face trecerea între momentul de acum al conştiinţei şi un altul, de acelaşi conţinut, cum se unifică, de-a lungul timpului, cunoştinţele despre aceleaşi fenomene, aşadar, ce anume leagă spiritul cu sine — iată problema cea nouă ivită. Conştiinţa cunoscătoare nu îşi merită cu adevărat numele dacă e lipsită de un principiu de solidaritate lăuntrică. Primejdia imobilizării în contemplaţie, primejdie a cărei prezenţă a putut fi semnalată în Antichitate, nu e mai gravă faţă de primejdia peste care s-ar cădea acum: cea a risipirii conştiinţei în pluralitate. Trebuie găsit un principiu pe temeiul căruia conştiinţa să fie unitară; nu numai pentru a-şi legitima cunoştinţele — cum va spune criticismul — şi pentru a vădi măsura în care este valabilitatea lor necesară şi universală; ci şi pentru a îngădui conştiinţei să nu se atomizeze, în aşa fel încît să resimtă după aceea o neputinţă de acţiune, aidoma celei a conştiinţei paralizate din viziunea eleată.

Care este, acum, principiul pe temeiul căruia încearcă Hume să dea valabilitate cunoştinţelor şi unitate conştiinţei? Este un principiu psihologic (ceea ce va face ca unitatea conştiinţei să fie empirică iar valabilitatea cunoştinţelor relativă): obişnuinţa. Ea singură poate lămuri, după Hume, cum are loc inferenţa aceea de la cazul prezent la cazurile viitoare, în materie de experienţă.[1] În acelaşi timp obişnuinţa singură e în stare să dea sentimentul realului, ajutîndu-ne să deosebim ficţiunea de încrederea ce

[1] *Încercări*, p. 43.

însoţeşte un fapt petrecut cu adevărat.[1] De pildă, să luăm cazul substanţei, al cărei prestigiu de realitate e atît de impunător. Reprezentarea unei substanţe, spune filozoful[2], nu e decît o colecţie de reprezentări simple şi fixate printr-un nume. Cum putem da caracter de generalitate acestei colecţii de impresii particulare? Lucrul se întîmplă prin aceea că numele este general, iar obişnuinţa de a numi în acelaşi fel duce la generalizarea faptului numit însuşi. Toate reprezentările abstracte, spune în altă parte filozoful[3], nu sînt în realitate decît individuale. Negreşit, există anumite cunoştinţe care depăşesc ceea ce e actual şi sensibil, precum sînt unele relaţii, şi în primul cea de cauzalitate. Dar, dacă se întreabă din ce impresie rezultă relaţia de cauzalitate, Hume constată[4] că există, în primul rînd, o anumită legătură spaţio-temporală între două lucruri, contiguitatea lor; că, în al doilea rînd, e vădită prioritatea cauzei. Totuşi faptul cauzalităţii nu e încă definit, rămînînd de cercetat de unde izvorăşte ideea unei legături necesare între două fenomene. Iar această convingere a unei legături nu vine decît prin observaţie şi din experienţă, faptul că o întîlnim necontenit acolo prefăcînd-o, prin obişnuinţă, într-un adevărat principiu. Propriu-zis, în lucruri nu există nici un fel de legătură, precizează într-un loc Hume[5]; doar obişnuinţa noastră de a le vedea asociate influenţează asupra imaginaţiei, şi ne face să le credem cu adevărat aşa. Prin urmare, obişnuinţa se capătă prin observaţie şi experienţă, iar la rîndul ei experienţa e transfigurată prin obişnuinţă. În relaţia cauzală, obişnuinţa e întărită de fiecare caz nou, ea trecînd de la stadiul incipient, de simplă presupunere, la cel de credinţă neîndoielnică. Odată însă ajuns aici, spiritul este în măsură să anticipeze viitorul, în aşa fel încît problema lui Hume (prin ce inferenţă putem trece de la experienţa prezentă la cazurile viitoare) să-şi găsească dezlegarea. Constrîngerea obişnuinţei este cea care trimite conştiinţa către cazurile viitoare, întrucît dă sentimentul interior al necesităţii căutate.[6]

---

[1] *Ibid.*, p. 48.
[2] *Tratat*, pp. 28 ş. urm.
[3] *Ibid.*, p. 51.
[4] *Ibid.*, pp. 101 ş. urm.
[5] *Ibid.*, pp. 141–42.
[6] *Ibid.*, p. 211; *Încercări*, p. 75.

Soluţia lui Hume, deşi poate simplă în ea însăşi, nu e lipsită de consecinţe complicate. E un schimb curios, în cadrul ei, între experienţă şi viaţa sufletească. Dacă empirismul ne-a învăţat, încă înainte de Hume, că viaţa sufletească ţine de experienţă, abia acum ni se arată că şi experienţa ţine de viaţa sufletească. Întîlnim aici o anticipare de necontestat a soluţiei critice. Conştiinţa dă structură experienţei; nu realităţii însăşi, realitate despre care Hume va afirma în repetate rînduri că nu ştie nimic, dar experienţei noastre, în sînul căreia ea introduce regularitate şi echilibru. Restrîngînd acestea la ideea — centrală pentru el — a conexiunii necesare dintre două fenomene, filozoful va spune[1]: prin experienţă nu facem decît să deprindem frecventa „conjuncţie" dintre două fenomene, fără să putem prinde „conexiunea" dintre ele. De unde reiese că experienţa pune într-adevăr conştiinţa pe urmele unei sintetizări a lucrurilor, dar necesitatea sintezei e un simplu simţămînt lăuntric, pe care în chip greşit îl atribuim unei stări de lucruri exterioare. Scepticismul nu îngăduie, în cele din urmă, să se creadă în structura pe care conştiinţa a dat-o experienţei. Structura rămîne dependentă de un principiu subiectiv, înfăţişînd un simplu „sentiment" al necesităţii, prilejuită de experienţă, reaplicată experienţei, şi totuşi refuzată, în fond, ei. Dar pornirea, chiar oprită la jumătate de drum, de a reface prin sentimentul de necesitate al conştiinţei experienţa însăşi, e o adevărată prefigurare de soluţie.

Un asemenea sentiment al necesităţii poate fi un factor de unificare al conştiinţei, chiar dacă nu dă decît o unitate empirică. În schimb, cum arătam, dă cunoştinţelor o simplă valabilitate de fapt, una relativă. Ştiinţa naturii stă deci sub semnul problematicului; de aceea sfîrşeşte în scepticism. Dar aceasta nu e decît ştiinţa stărilor de fapt, va spune cineva. Nu deosebise Hume între relaţii de idei şi stări de fapt ? Şi nu spunea el de la început că, spre a căpăta cunoştinţe sigure, nu trebuie să ne adresăm stărilor de fapt ci relaţiilor de idei ?

Numai că, dacă în materia relaţiilor de idei se capătă certitudine, nu se obţin totodată cunoştinţe dintre cele care să reprezinte cu adevărat un progres al minţii noastre. Singurele obiecte

---

[1] *Încercări*, p. 70.

ale unei ştiinţe abstracte, scrie Hume[1], sau ale demonstraţiei, sînt cantitatea şi numărul. Doar aici se poate exercita silogismul, căci existînd omogenitatea se determină, prin medii, egalitatea ori inegalitatea; în alte materii nu ne rămîne decît să constatăm diversitatea. Dar tocmai de aceea, pentru că implică diversitate şi fac sinteze între doi termeni feluriţi, materiile acestea ne îmbogăţesc, fie chiar cu cunoştinţe nesigure. Ele, privind stările de fapt unde peste tot hotărăşte experienţa, nu mai folosesc demonstraţia ci „raţionamentul pe bază de credinţă" (*moral reasoning*), întemeiat pe legătura dintre cauză şi efect.[2] Poate fi vorba, în ele, atît de fapte particulare (şi atunci se obţin discipline ca istoria, cronologia, geografia şi astronomia) cît şi de fapte generale (în care caz se constituie ştiinţe ca politica, filozofia naturală, fizica, chimia). În orice caz cunoştinţele noastre nu pot fi decît de soiul acesta din urmă sau abstracte, ca în cazul ştiinţelor matematice.[3] Iar dacă numai în al doilea caz cunoştinţele sînt sigure, doar în primul caz ele sînt spornice. E un fel de a spune, şi comentatorii au subliniat la timp că, pentru Hume, ştiinţele abstracte, cele demonstrative, nu sînt decît analitice. Toate propoziţiile apriorice, precizează Riehl[4], sînt astfel pentru Hume; în schimb toate propoziţiile sintetice sînt empirice. În particular, ştiinţele matematice, care par a acoperi cu varietatea lor întreg cîmpul ştiinţelor numite de filozof „abstracte", sînt pentru el ştiinţe analitice, aşa cum arătase şi Kant despre înaintaşul său.[5] Şi nu e oare greu, oricît ai încerca să nu priveşti prin Kant filozofia lui Hume, să tăgăduieşti îndrumarea sa către problema sintezei?

---

[1] *Încercări*, p. 163.

[2] *Ibid.*, p. 164; Hume pune capăt ipotezei tradiţionale a legăturii analitice dintre cauză şi efect. (Paul Richter, *David Humes Kausalitätstheorie*, Halle, 1893, p. 49).

[3] Încercările se încheie cu îndemnul de a arunca în foc, ca inutilă, orice carte ce nu conţine fie raţionamente abstracte, privitoare la cantitate ori număr, fie raţionamente experimentale, privitoare la stări de fapte şi existenţă.

[4] *Op. cit.*, p.117.

[5] *Ibid.*, p. 185; Hume nu înţelege raportul creator dintre matematici şi natură (Cohen, *op. cit.*, p. 51.).

Sintetismul gîndirii, însă, nu ar fi în definitiv contribuţia cea nouă a lui Hume, de vreme ce se rezolvă în termeni empirişti. Orice empirism, cum am amintit mai sus, e un răspuns la nevoia gîndirii de a atinge ceva nou, deci în măsura aceasta Hume nu ar aduce mai mult decît Bacon sau Locke. Dar — şi e iarăşi greu să nu vedem aici o linie istorică — în timp ce Bacon întîrzia asupra obiectului cunoaşterii şi a tratamentului ce trebuie să i se aplice, Locke se concentra asupra mecanismului de cunoaştere, pentru ca prin efortul acesta de interiorizare Hume să ajungă la funcţiile propriu-zise ale conştiinţei. „Gîndirea nu devine sintetică prin simplul fapt al întîlnirii cu experienţa", aceasta-i contribuţia de preţ a lui Hume; ci sintetismul ţine deopotrivă de anumite funcţii ale conştiinţei. Care anume sînt aceste puteri active şi îmbogăţitoare ale spiritului? Nu intelectul, nu facultatea raţională a demonstraţiilor, e răspunsul care reiese limpede din întregul doctrinei, funcţia intelectului fiind pentru Hume analitică; singura putere cu adevărat activă a spiritului, deci singura sintetică e — Riehl o subliniază cu tărie[1] — imaginaţia. Facultatea imaginaţiei e de fapt cea care, pe temeiul obişnuinţei de a vedea două lucruri legate, proclamă o sinteză durabilă. Afirmaţia din *Încercări*, cum că experienţa dă conştiinţei conjuncţia dintre două lucruri, şi doar obişnuinţa dă conexiunea lor, nu poate fi pe deplin înţeleasă decît prin alăturarea tezei din *Tratat*, cum că obişnuinţa trebuie valorificată prin imaginaţie. Ideea unei existenţe permanente, de pildă, nu este dată de simţuri, dar nici de reflexia filozofică, ci doar de imaginaţie.[2] Tot imaginaţia e, de fapt, cea care dă principiul general — temelie a întregii cunoaşteri, după filozof — al trecerii de la cauză la efect. Ceea ce nu o împiedică să fie totodată şi cel mai puternic factor de autoiluzionare al cugetului.[3] Iar cînd îşi rezumă propria sa doctrină, Hume va spune: experienţa îmi dă cunoştinţe cu privire la faptul că anumite lucruri s-au legat între ele în trecut; obişnuinţa mă îndreptăţeşte să cred că ele se vor lega şi

---

[1] *Op. cit.*, pp. 104–105.

[2] *Tratat*, pp. 255 ş. urm.

[3] Prin „natura umană", veşnic pornită să se înşele pe sine prin imaginaţie, Hume explică întreaga filozofie medievală (*Tratat*, pp. 287–295).

în viitor. Acestea două sporesc „viaţa" reprezentărilor (lucru atît de însemnat, pentru Hume, de vreme ce constituie criteriul său de adevăr); iar doar aşa, prin imaginaţie, cunoaşterea noastră devine şi altceva decît o înşiruire de percepţii.[1]

Conştiinţa, prin urmare, deţine o facultate de sinteză: imaginaţia. Facultatea e mai mult decît o proprietate pasivă a spiritului, cum ar putea fi înţeleasă obişnuinţa, rezultat al receptivităţii sale: este un adevărat factor activ, care, pe temeiul obişnuinţei, îngăduie spiritului să îşi constituie anumite cunoştinţe, mai mult ori mai puţin valabile. Imaginaţia e deci funcţia principală a conştiinţei cunoscătoare. Ba un comentator spune chiar: ea trebuie să fie, la Hume, totuna cu conştiinţa însăşi; căci doar în felul acesta s-ar dezlega contradicţia cum că putinţa asociaţiei se sprijină doar pe funcţia imaginaţiei.[2] Sau — sîntem în măsură a preciza acum — dacă nu e conştiinţa însăşi, imaginaţia e funcţia căutată care să dea, o dată cu valabilitatea cunoştinţelor, unitate conştiinţei. Nu conştiinţa însăşi, deci, dar principiul posibilităţii ei, al solidarităţii ei interioare, aceasta dă imaginaţia.

În privinţa primului punct — valabilitatea cunoştinţelor — imaginaţia este, cum am văzut, izvorul afirmării lor statornice. Cum însă prilejul cunoştinţelor ni-l dă numai experienţa, şi cîmpul lor rămîne tot ea, urmează că imaginaţia dă structură experienţei şi face cu putinţă încrederea în ea. De aceea comentatorii au dreptate să afirme că, la Hume, izvorul realităţii externe e doar imaginaţia[3] sau credinţa în existenţa lumii corporale dată de ea.[4] Încă o dată trebuie să accentuăm faptul că scepticismul la care se ajunge, în ceea ce priveşte putinţa de cunoaştere a lumii externe, e ceva cu totul secundar. În loc să fie miezul doctrinei, nu reprezintă decît consecinţele ei. De preţ este doar efortul filozofului englez de a regîndi experienţa. Acelaşi Riehl, citat de cîteva ori,

---

[1] *Tratat*, p. 343.

[2] August Prehn, *Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie*, Halle, p. 14. Comentatorul adaugă la p. 29: „cînd afirmă că e întîiul care să privească imaginaţia drept *notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung*, Kant dovedeşte că nu a citit *Tratatul* lui Locke".

[3] Riehl, *op. cit.*, p. 196.

[4] Friedrich Iodl, *Leben und Philosophie David Humes*, Halle, 1872, p. 71.

spune cu îndreptăţire: Hume nu e numai un critic al raţiunii, ci şi unul al experienţei; ba într-un sens s-ar putea spune că el cunoaşte problema lui Kant: cum e cu putinţă experienţa.[1] Imaginaţia autoriza pînă şi o asemenea problemă fundamentală critică.

În privinţa celui de-al doilea punct — unificarea conştiinţei —, comentatorii stăruie ceva mai puţin. Poate că de rîndul acesta greşesc. Căci problema unităţii de conştiinţă, care poate fi transcrisă în termeni simetrici cu cei privitori la experienţă, anume în „cum e cu putinţă o conştiinţă de cunoaştere", ne pare a fi, dacă nu centrul filozofiei lui Hume, în orice caz miezul crizei Hume. Cunoaşterea e şi altceva decît o înşiruire de percepţii, spusese el la sfîrşitul *Tratatului*. Totuşi, conştiinţa de cunoaştere rămînea la el risipită potrivit cu percepţiile ce înregistrează, iar, în cîmpul acestor percepţii, obişnuinţa şi imaginaţia puteau statornici cîteva sinteze, puteau crea regularităţi, izbuteau chiar să dea unificări, dar, în fond, aşa după cum realitatea exterioară rămîne un prilej de scepticism pentru cuget, conştiinţa însăşi rămîne risipită. Din nou, aici, problema lui Hume iar nu soluţia are preţ. Sau, şi mai bine, soluţia sceptică, privitoare la cunoaşterea lumii externe, precum şi insuficienta soluţie psihologistă a unificării prin imaginaţie în ceea ce priveşte ordinea conştientă, nu au preţ decît pentru că răspund unei anumite probleme. Este problema cea statornică a filozofiei, tema neîncetat reluată a vieţii spiritului. Ce mai rămîne dintr-o asemenea viaţă, dacă ea se petrece sub semnul dizidenţei, dacă se rezolvă în elemente neorganizate sau insuficient organizabile, dacă se atomizează?

Criza cea mai înaltă din antichitate era cea pe care am numit-o de tip zenonian: imobilizarea în Unul lui Parmenide, neputinţa oricărui progres prin situarea directă în absolut. Criza lui Hume stă la antipod: e neputinţa vieţii prin dizolvarea în pluralitate, prin fărîmiţarea psihologică a conştiinţei. În platonism, primejdia o dădea nostalgia contemplativă a Antichităţii; la Hume, primejdia o dă disoluţia psihologistă a gîndirii moderne. Dar, între absolutul Unului şi cvasiabsolutul pluralităţii, conştiinţa nu are de ales: atît o soluţie cît şi cealaltă sînt excesive pentru ea. Meritul lui Hume nu este numai de a fi dus la acest exces,

[1] *Op. cit.*, pp. 118 şi 246.

grăbind astfel o regăsire a vieţii spiritului; este şi de a fi prefigurat o ieşire din criză, arătînd că singure funcţiile active ale conştiinţei pot stăpîni varietatea percepţiilor empirice. Soluţia sa, încă psihologistă, prin indicarea funcţiei imaginaţiei drept factor de închegare a conştiinţei cunoscătoare, era un fel de a nu rămîne cu totul în criză. Şi este de mirare că mai pot exista după Kant comentatori care — e drept englezi, ca Huxley[1] — să găsească un merit deosebit lui Hume în faptul de a fi recunoscut că filozofia e întemeiată pe psihologie. Dar chiar fără să iasă efectiv din criză, Hume putea „trezi din somn" un spirit filozofic, arătîndu-i limpede că empirismul, care era sortit la început să regăsească dinamismul conştiinţei, dădea pe „ceva nou" într-o multiplicitate prea dezordonată spre a mai putea fi vorba de un dinamism şi de o conştiinţă. În locul eleatismului de altă dată, filozofia modernă culmina — pe linie empiristă — într-un nou soi de heraclitism, care nu va fi pentru totdeauna înfrînt nici măcar de către Kant, şi va califica opoziţia în termeni antici, şi faţă de spiritul antic, a spiritului pluralist modern.

ÎNCHEIERI

E, poate, o trăsătură a spiritului englez, şi în orice caz a doctrinei empiriste, aceea de a ridica probleme adînci cărora să li se aducă soluţii prea simple. Cînd priveşti cu ochi filozofici şi în întregul lor doctrinele empiriste, nu poţi refuza să vezi ce puternică îndreptăţire teoretică au la bază; cînd însă cîntăreşti rezultatele şi soluţiile lor, ai impresia că îşi nesocotesc propriul lor material de gîndire. Trebuia să se ivească o minte atît de pătrunzătoare ca a lui Hume, pentru ca problemele filozofiei să devină o adevărată criză a ei, sortită să fie punctul de plecare al unor soluţii şi altfel gîndite decît cu obositorul bun simţ empirist.

Pornit de la nevoia de a coborî în experienţă spre a împrospăta gîndirea cu „ceva nou", empirismul trezeşte, fără să vrea, interesul pentru viaţa conştiinţei, răspunzînd într-o măsură idealului gîndirii sintetice. Sub o primă formă însă, preocuparea

[1] *Hume*, London, 1902, pp. 52–53.

sa este mai mult metodică, adică în urmărire de rezultat, decît critică. E tendinţa lui Bacon, care rîvneşte să cumuleze cunoştinţe, şi mai puţin să le întemeieze; ceea ce nu îl împiedică să încerce o revizuire a instrumentelor de lucru şi statornicirea unei adevărate arte de a inventa. Toate acestea îl duc în aparenţă la un enciclopedism filozofic şi o viziune prea programatică a ştiinţelor; de fapt, însă, închid implicaţii ce meritau să fie scoase la iveală. Ele erau, rînd pe rînd: ideea unei anumite unităţi a ştiinţelor, necesitată de perspectiva metodică; reglementarea invenţiei o dată cu inducţia; valorificarea, tocmai prin inducţie, a experienţei; atingerea lui ceva nou în cîmpul ei; în sfîrşit orientarea spre dinamismul de cunoaştere al conştiinţei.

Trăsătura de interioritate, care caracterizează orientarea lui Locke, izbuteşte să transplanteze lucrurile dintr-un climat metodic într-unul critic. Preocuparea de rezultat e suspendată în vederea unei potrivite concentrări asupra mecanismului conştiinţei cunoscătoare. Am spus bine mecanism: căci dacă pornirea lui Locke, spre proces în loc de rezultat, ţine de un îndemn critic, atitudinea sa oarecum naturalistă, în analizarea conştiinţei şi descompunerea ei în elemente simple, osîndeşte de la început doctrina să nu obţină ceea ce e viu în spirit. Locke, e drept, luptă tocmai în numele acestei vieţi a spiritului împotriva „gata-făcutului“ ideilor înnăscute; dar, la rîndul său, nu poate ocoli un anumit automatism în sînul conştiinţei, nu numai în felul cum primeşte ea ideile simple, dar şi în felul cum obţine, prin simplă asociaţie, pe cele complexe. Pe deasupra, de vreme ce a fost privită ca un compus de elemente, conştiinţa nu va depăşi niciodată, prin actele ei de cunoaştere, piesele elementare. Negreşit, Locke resimte nevoia gîndirii sintetice, ştie să respingă silogismul, şi aduce, în definitiv, ca şi Bacon, un răspuns empirist nevoii de a atinge ceva nou. Dar, în ciuda progreselor, problema lui ceva nou nu se pune cu Locke mai eficace decît înainte, căci el nu studiază funcţiile conştiinţei, ci elementele ei. Singur Hume le poate atinge pe cele dintîi, filozofînd în spiritul dar fără şovăielile lui Locke.[1]

---

[1] Riehl vede în Locke şi Hume o gradaţie spre filozofia critică. În timp ce primul aduce reflexii psihologice asupra originii precum şi analizei conţinutului conceptelor, Hume ia în cercetare conceptul de experienţă (*op. cit.*, p. 6).

Într-adevăr, pe de o parte Locke schiţa o îndoială asupra cunoştinţelor — singurele interesante totuşi — căpătate prin experienţă; iar Hume va duce îndoiala pînă la scepticism. Pe de altă parte, Locke îmbucătăţea conştiinţa, prin interesul său pentru element; iar Hume e pe punctul de a o pulveriza de-a binelea. Amîndouă problemele, de altfel, se unesc la Hume într-o singură încercare de soluţie: ceea ce face valabilitatea cunoştinţelor reprezintă totodată principiul care trebuie să dea unitate conştiinţei. Întrucît principiul e unul psihologic[1], problemele revin la una singură, cu două feţe: cum e posibil, prin unitatea conştiinţei, faptul experienţei. E adevărat că, şi la Hume, experienţa rămîne singurul cîmp în care gîndirea întîlneşte ceva nou. Dar, dacă ea face cu putinţă — ca în orice empirism — progresul gîndirii, de astă dată şi gîndirea face cu putinţă experienţa, prin factorul ei activ care e imaginaţia, însufleţită aici de obişnuinţă. Cine ar putea tăgădui că experienţa, astfel alterată de conştiinţă, e nesigură pînă la scepticism? Iar acum, după ce conştiinţa a reuşit să discrediteze experienţa, aceasta se întoarce asupra celei dintîi şi tinde, la rîndul ei, să o anuleze. Căci percepţiile pe care i le dă experienţa o împrăştie în toate direcţiile, iar funcţia imaginaţiei — principial o soluţie ingenioasă şi care prefigurează soluţiile viitoare — e în fapt la fel de inaptă să unifice conştiinţa pe cît era de inaptă să garanteze certitudinea experienţei. Ajuns aici, Hume deschide cea mai tulburătoare dintre crizele filozofiei moderne: cu el, „conştiinţa e un factor dizolvant pentru experienţă, experienţa e unul dizolvant pentru conştiinţă". Aşa cum simte şi Hume la sfîrşitul *Tratatului*, totul se năruie.

Dar neîncrederea — din primul moment al crizei — în lumea externă nu reprezintă o criză decisivă pentru filozofie. Asemenea momente de îndoială au încercat adesea filozofii, şi uneori ele au fost depăşite, alteori chiar asimilate. Criza Hume ar fi mai puţin dramatică dacă nu ar semăna, în al doilea moment al ei, neîncrederea în însăşi viaţa conştiinţei cunoscătoare, prin osîn-

[1] În legătură cu psihologismul lui Hume, Cassirer scrie, în *Das Erkenntnisproblem*, ed. cit., vol. II, p. 365: „Cel puţin teoria obişnuinţei nu se sprijină pe obişnuinţă. Ceea ce înseamnă că, măcar pentru o dată, psihologicul e depăşit prin logic — deşi Hume nu e conştient de aceasta".

direa ei la o plurificare fără de sfîrşit. Cugetele filozofice — criza Hume o arată din plin — acceptă mai lesne dizolvarea realităţii externe decît suprimarea vieţii spiritului. Şi, poate, aceasta e tocmai una din verificările presupunerii noastre, făcute de cîteva ori de-a lungul acestor pagini, cum că filozofia însăşi nu e altceva decît regăsirea vieţii spiritului. De aceea „totul se năruie" în gîndirea lui Hume, o dată cu dizolvarea heraclitiană a conştiinţei. Totul se năruie dar totul se şi luminează.

VI

RAŢIONALISMUL ŞI LOGICA INVENŢIEI

Nu Parmenide şi Heraclit stau la capetele filozofiei, ci Parmenide şi Hume. O constaţi abia în lumina timpurilor moderne. Filozofia cea nouă, interiorizatoare, atentă mai mult la subiect decît la natură, te îndeamnă pe nesimţite să vezi în Heraclit un „fizician", în dauna unui filozof al spiritului. Însă dacă opoziţia dintre desăvîrşită nemişcare şi mobilism fără odihnă are un rost filozofic, acesta e de găsit — cel puţin în urma orientării moderne a filozofiei[1] — în ordinea spiritului mai mult decît în cea a naturii. Hume deci, iar nu un Heraclit, stă la antipodul gîndirii parmenidiene, Hume, a cărui pluralitate de momente, atinsă în descompunerea nereţinută a spiritului, se împotriveşte Unului gînditor al identităţii eleate. Şi în fapt, pentru că stau la antipozi, cele două poziţii se întîlnesc într-o aceeaşi consecinţă, sterilitatea în care aşază ele spiritul. Nici cu Parmenide şi nici cu Hume gîndirea nu mai era cu putinţă.

Acestea sînt cazurile limită, crizele care au pus în mişcare, cea dintîi pe Platon iar cea din urmă pe Kant. Nu însă ele, cazurile limită, sînt cele care stau, cu sterilitatea ce impun, la începutul tuturor primenirilor filozofice. Gîndirea modernă se iveşte şi ea dintr-o criză, se naşte şi ea ca o reacţie în faţa unei sterilizări intelectuale, totuşi nu dintr-o criză şi o sterilizare absolută, ci din unele mai mult practic inoperante decît principial: cele ale Scolasticii. De aici pornise Bacon, a cărui ieşire din criză

---

[1] Este vorba de orientarea ale cărei începuturi urcă pînă la Montaigne. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin, 1922, pp. 177, 183 şi 203, şi Alice Voinescu, *Montaigne*, ed. Fundaţiilor Regale, p. 55, subliniază la filozof „un accent aşezat cu voie pe caracterul activ şi creator al gîndirii".

avea totuşi să ducă la una mai mare — criza Hume. De aici vor porni, cu acelaşi îndemn iniţial ca Bacon, dar cu mijloace complet deosebite, un Descartes şi un Leibniz, a căror ieşire din criză va sfîrşi şi ea prin a pregăti una nouă, cea raţionalistă. Şi nu s-ar putea chiar susţine că numai dezlegările aduse unei stări de caz limită, cum sînt dezlegarea platonică şi cea kantiană, numai ele au ceva permanent? Căci de ce Platon şi Kant rămîn cu atîta statornicie culmi ale filozofiei, dacă nu pentru că se ridică din vecinătatea celor mai prăpăstioase nelinişti ale spiritului?

Nimic nu ar fi, prin urmare, mai lesene, decît să expunem raţionalismul lui Descartes şi al lui Leibniz, ca îndrumînd, paralele cu empirismul iniţiat de Bacon, către o criză, de pildă wolfiană, ca şi către o ieşire din ea, în speţă criticistă — în cazul că ar fi vorba, la Descartes şi Leibniz, de un simplu raţionalism. În fapt însă, pornirea lor raţionalistă se dublează cu elementele unui anumit idealism — potrivit deosebirii ce am relevat încă de la Platon —, în aşa măsură încît istoricul ideii de conştiinţă cunoscătoare se opreşte la ei ca la un termen din desfăşurarea unei serii, dar nu mai puţin ca la un moment original, schiţat în punerea şi dezlegarea unei probleme. În „logica invenţiei", pe care încearcă să o dea atît unul cît şi celălalt dintre filozofi, zac elementele lui „cum e cu putinţă ceva nou", pregătitoare pentru felul cum se va pune problema mai tîrziu, dar şi pline de implicaţii semnificative pentru felul cum se pune acum. De aceea logica invenţiei, ca expresie originală a raţionalismului modern, e doctrina care cade din plin în cîmpul cercetării noastre. Iar criza la care sfîrşeşte, e mai mult decît modesta criză wolfiană: e a unei vieţi a spiritului unde totul a fost încercat, pînă şi geometrizarea.

PRESUPOZIŢIILE INVENŢIEI

În *Regulile* lui Descartes se întîlneşte o comparaţie, care poate caracteriza întreg începutul filozofiei moderne, în dispoziţiile sale intime. În cursul Regulii VIII, Descartes îşi compară metoda cu acele meşteşuguri care nu făuresc numai cele ce au de făurit, dar îşi fac chiar uneltele prin care să poată ajunge la producerea acelor lucruri. Aşa, un fierar — spune Descartes, care adesea are

ceva din limbajul simplu al comparaţiilor unui Socrate — nu va porni să facă săbii şi coifuri, dacă e lipsit de uneltele necesare, ci se va trudi mai întîi, cu nicovala şi ciocanul său de rînd, să îşi facă uneltele potrivite. La fel, afirmă Descartes, cu metoda: principiile găsite la întîmplare trebuie să ducă mai întîi la născocirea unui întreg corp de principii metodice, iar abia apoi putem porni la născocirea ştiinţelor înseşi. Dar nu socotea toată epoca modernă la fel? Începînd cu Bacon, care spunea hotărît, poate prea hotărît, că are totul de inventat, pînă la Leibniz, care în schimb acorda destule înaintaşilor săi (nu însă celor apropiaţi), gîndirea modernă simte nevoia să întreprindă un „dublu proces de invenţie": să atingă cunoştinţe noi, după ce în prealabil va fi creat un instrument de cunoaştere nou. „Cum e cu putinţă ceva nou" ia deci forma caracteristică a lui: cum e cu putinţă un alt instrument care să ducă la alte cunoştinţe. Fireşte că e un exces aici: e o exaltare spre noutate, care acordă atît de mult lui ceva nou, încît îl suprimă prin dilatare. Dar e un exces care scoate în relief ce trebuie să fie o doctrină a invenţiei, după ce ne va arăta ce nu a putut fi ea cu Descartes şi Leibniz.

Filozofia modernă vrea aşadar o logică a invenţiei îndoit creatoare. Nici cunoştinţele căpătate, nici metodele folosite pînă la ea nu o mulţumesc; sau metodele nu o mulţumesc pentru că nu dau cunoştinţe satisfăcătoare. Trebuie să ţinem în general seama de caracterul acesta, oarecum utilitarist, care domina filozofia modernă. Pentru gîndirea contemporană, problema metodelor se poate pune în sine, căci nu urmărim cu necesitate căpătarea de cunoştinţe noi, ci fundamentarea celor vechi; pentru cea modernă însă, metoda, deşi din plin pregătită pentru fundamentare, era de la început orientată şi spre producţie, desfigurată fiind chiar, în unele cazuri, de urgenţa acesteia. Nu sfîrşea Descartes prin a da de înţeles, după ce proclamase nevoia de a statornici în amănunte o metodă, că, în fond, ea e mai mult în act decît în principii? Totul trebuia deci să îndrume spre invenţia de rangul doi, cea a cunoştinţei; totul şi mai ales invenţia instrumentului. De altfel, s-a subliniat în prea multe rînduri că ideea de a „augmenta" ştiinţele apare pînă şi în titlurile lucrărilor lui Bacon, Descartes şi Leibniz, spre a face, acum, mai mult decît o menţiune.

Dacă însă trebuie să ţinem seama de orientarea către producţie pe care o ia invenţia unei noi metode, nu mai sîntem, poate, datori să subordonăm invenţiile după ordinea utilităţii lor. Căci nu am putea oare cerceta metoda, nu după măsura rezultatelor — măsura celor ştiinţific valabile azi e desigur dezastruoasă pentru Descartes ori Leibniz —, ci după măsura în care pune în joc viaţa spiritului? Iată o cercetare care în orice caz trebuie încercată în locul acesta. Nu vrem să facem, dintr-o logică de dublă inventivitate, una de inventivitate simplă; dar dacă născocirea unui instrument, care e al spiritului cunoscător, interesează prin roadele la obţinerea cărora slujeşte, el poate la fel de bine să ne intereseze prin dinamismul de cunoaştere pe care îl exprimă. Metoda e în vederea cunoştinţelor; dar e a spiritului, deci e în lumina acestuia.

Caracterul comun tuturor metodelor moderne este critica silogismului, şi în general a raţiunii discursive. Toate curentele timpurilor moderne, constată Cassirer[1], au o pornire filozofică în comun: înlăturarea silogismului ca mijloc de cunoaştere, deci combaterea Scolasticii. În măsura în care conştiinţa cunoscătoare folosea numai instrumentul silogismului, lecţia Scolasticii trebuia înlăturată, căci împuţina spiritul în acţiunea sa de cunoaştere. El are şi alte instrumente, proclamă filozofia modernă. Să i le punem în valoare, în dauna primului.

Aşa se face că întîia dintre acţiunile filozofilor moderni, care sînt în cercetarea unui instrument nou, e critica celui vechi. Am văzut-o la Bacon, unde critica silogismului ia forme de o vehemenţă ce avea să facă epocă; o putem vedea acum la Descartes. Toată metoda acestuia se constituie în afara oricărei folosiri de principiu a instrumentului silogistic. Preceptele pe care le dă el stabilesc cît de multe precizii cu privire la ceea ce este metoda propusă, şi la fel cum, datorită ei, se inserează ori se regăseşte ordinea în lucruri; niciodată însă raţionamentul nu figurează printre instrumentele sortite să dea cunoştinţe noi. Descartes o relevă singur, în cursul *Regulilor*. Poate unii se vor mira, scrie el în Regula X[2], că nu e vorba, în tratatul său, de prescripţiile acelea dialectice, cu ajutorul cărora putem înlănţui adevărul, în

---

[1] *Das Erkenntnisproblem*, vol. I, p. 439.
[2] *Regulae ad directionem ingenii*, ed. Adam et Tannery, pp. 405–406.

plasa unor forme de gîndire ce conchid în chip necesar. Filozoful însă bagă de seamă că „deseori adevărul se eliberează de aceste lanţuri, în timp ce aceia care le-au folosit rămîn încurcaţi în ele". Formele de care e vorba nu aduc, de altminteri, nimic nou în ordinea cunoaşterii, ci, spre a se putea propune o concluzie valabilă, trebuie să se fi avut dinainte materia ei. Silogismul nu e un instrument de cunoaştere, e unul de expunere, proclamă filozoful. El poate fi de folos spre a înfăţişa altora cunoştinţe obţinute mai înainte, dar în chipul acesta nu aparţine filozofiei, cît retoricii. Un filozof trebuie să evite folosirea unui asemenea instrument de cunoaştere, care nu reprezintă şi unul de progres pentru gîndire. Căci grija principală a cugetătorilor trebuie să fie ca spiritul omenesc să nu lenevească în căutarea adevărului. Ei trebuie să facă şi să folosească totul — imaginaţie, simţuri, memorie, exerciţiu enumerativ necontenit — spre a ţine cugetul treaz şi bine înzestrat pentru captarea de cunoştinţe noi.

Ne ratio nostra ferietur, spunea Descartes. Să ne oprim puţin asupra îndemnului acestuia, de a nu lăsa cugetul să lenevească. Imediat mai jos, în cursul Regulii XI[1], autorul vorbeşte din nou despre o anumită lenevie, o anumită zăbavă a cugetului, atunci cînd recomandă că, prin exerciţiul de continuă străbatere a propoziţiilor simple înspre deducţiile lor, să se îndrepte *tarditatem ingenii*. În general însă, nu revine prea des asupra lenei spiritului. Să fie pentru că o socoate o temă secundară? Contrariul, poate, e adevărat. În definitiv, întreaga încercare metodică a lui Descartes nu năzuieşte decît la însufleţirea spiritului înspre funcţia sa firească, anume cunoaşterea. Totul e deci mobilizat, în ce priveşte facultăţile sufleteşti, către această ţintă de a nu lăsa spiritul în repaus. „Viaţa spiritului e, poate, mai însemnată decît însuşi adevărul"[2]. Descartes a cunoscut prea bine epoca în care autoritatea se substituia liberei cercetări a spiritului, şi în care adevărul, sub înfăţişarea filozofiei lui Aristotel, prima asupra oricărui efort de cunoaştere al conştiiţelor; Descartes a

---

[1] *Op. cit.*, ed. A.-T., p. 409.

[2] Nu cumva sentimentul de nemulţumire, pe care îl trezeşte aristotelismul, constă tocmai în aceea că, după el, adevărul e bine determinat? Fireşte că nu, Descartes afirmă cum că preferă ceva, fie chiar viaţa spiritului, stabilirii adevărului. Dar locul acesta din *Reguli* ne îngăduie să arătăm o direcţie posibilă a gîndirii sale.

resimțit prea direct în învățămîntul de la La Flèche, pe de o parte, în mentalitatea învățaților timpului, pe de alta, secătuirea ce se aducea astfel cugetelor, spre a nu-și face o misiune din a regăsi, printr-o metodă potrivită, căile spiritului. El putea fi nedrept în critica sterilității scolastice, după cum putea fi excesiv în iluziile privitoare la virtuțile metodologice. Combătea însă astfel, în Scolastică și silogism, acea „lene a spiritului", căreia metoda îi aducea mai mult decît un corectiv: o sistematică înfrîngere, și atît de vădită încît filozoful nu mai simțea, desigur, nevoia să o proclame neîncetat.

Cazul lui Leibniz este deosebit, dar numai în aparență. El nu combătea în principiu silogismul, după cum, dintr-o pornire de a armoniza toate doctrinele, nu combătea filozofia Scolasticii. În formele substanțiale, i se pare că află principii la care nu e înțelept să se renunțe. La fel, cu atît mai mult, în ce privește silogismul. „Socotesc că invenția formei silogistice — scrie Leibniz în *Nouveaux Essais*[1] — e una dintre cele mai frumoase ale spiritului omenesc, și chiar dintre cele mai însemnate. Ea reprezintă un soi de «matematică universală» ...". Și e destul să cunoști toate făgăduielile care se ascund, la Leibniz, în conceptul de matematică universală, spre a constata că filozoful vede, în silogism, nu un simplu instrument de expunere, cum se vede obișnuit de la Descartes încoace, dar chiar unul de invenție. E ceea ce de altfel spune el în alte rînduri cu privire la întreaga logică, anume că ar fi una de invenție. I se pare absurd[2] să se afirme că prin logică nu se descoperă nimic. „Tot ce găsește intelectul e găsit prin regulile cele bune ale logicii ...", chiar dacă aceste reguli nu sînt explicit formulate. Ba, în același loc, pînă și algebra îi pare că datorează progresele sale științei superioare care e logica adevărată. Totuși, dacă logica cea veche e desăvîrșită, ești în drept să te întrebi: de ce se mai simte Leibniz dator să dea o alta? Și dacă orice logică e de invenție, de ce mai rîvnește el către una a invenției, cum o face în fapt? Indulgența lui Leibniz față de înaintași e, poate, mai mult în termeni. Ca întregul curent de gîndire modernă, el simte nevoia să înnoiască lu-

---

[1] Cartea a IV-a, cap. XVII, p. 395, ed. Erdmann, Berlin, 1840.

[2] *Schreiben an Gabriel Wagner vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik*, 1696, ed. Erdmann, p. 424.

mea cunoştinţelor, înnoind instrumentul de căpătare a lor. Că în felul acesta nu răsturna logica obişnuită, ci numai scotea la iveală ce era implicit în ea, poate fi adevărat, şi în orice caz el o putea crede. Dar atunci nici Bacon nici Descartes nu înnoiau cu adevărat, şi poate nu mai are sens să vorbeşti de altă filozofie.

De fapt, nu numai Leibniz, ci şi Bacon şi Descartes se arată mai puţin revoluţionari atunci cînd încearcă să îşi precizeze pe larg gîndirea. Ei recunosc că, în definitiv, nu înnoiesc decît în raport cu gîndirea înaintaşilor apropiaţi.[1] Şi cine era mai aproape de ei decît Aristotelul Scolasticii ? Dacă însă pierd din vedere pe împotrivitorii lor, atunci admit degrabă, şi unul şi celălalt, că răsturnarea adusă de ei nu e decît o întoarcere la îndemnurile bunului simţ — „lucrul cel mai bine împărţit de pe lume", spunea Descartes —, şi că metoda lor este atît de firească minţii omeneşti, încît se miră că nu s-a găsit nimeni, pînă la ei, care să o pună în potrivita ei lumină. Într-un anumit sens, nimeni, deci, nu ar fi mai puţin revoluţionar decît ei, care revin la normal, la firesc, în mijlocul unei lumi ce rătăceşte departe de căile simple şi imediate ale cugetului. Metoda lui Bacon ori Descartes — dacă trebuie să credem uneori pe descoperitorii ei — e cea a minţilor sănătoase de totdeauna. Aproape că nu ar mai fi fost nevoie să o înfăţişeze, dacă minţile nu ar fi încetat să fie sănătoase.

În oscilaţia aceasta a filozofilor moderni, găsim una din pricinile echivocului ce stăruie asupra metodei lor. Cercetătorul lui Descartes este, într-un moment, înştiinţat că are de-a face cu o metodă atotrăsturnătoare, spre a afla, în al doilea moment, că nu e vorba decît de metoda cea mai lesne atinsă şi mai des întrebuinţată de către cuget. De unde, la început, făgăduiala de noutate trezeşte o legitimă curiozitate, afirmaţia că totul e vechi, ştiut, folosit, aduce o destindere, care nu e lipsită de dezamăgire. Te întrebi, în cele din urmă, ce vrea să înţeleagă Descartes prin metodă valabilă pentru toate minţile şi chiar folosită de ele dinainte de prescripţiile sale. Fireşte, la o cercetare atentă, amîndouă tezele sînt adevărate, adică atît noutatea de fapt a metodei cît şi firescul

---

[1] În *Discurs* (ed. É. Gilson, Vrin, 1925, p. 18), Descartes spune că năzuieşte către o metodă, nu fundamental nouă, ci una care să cuprindă foloasele logicii şi analizei anticilor, pe de o parte, ale algebrei modernilor, pe de alta, fără defectele lor însă.

ei. Ele nu se susţin şi nu se împacă, totuşi, fără a lăsa impresia că metoda, la filozofii moderni, e un concept atît de complex, încît acoperă, în felul său de a spune, totul şi alteori de a nu spune decît puţinul ce îl ştiam dinainte — însuşi conceptul de filozofie.

Oricum ar fi însă, o logică nouă ori una veche, o logică răsturnătoare ori simplu readucătoare a spiritului la căile sale fireşti, cugetătorii moderni, şi în particular aşa-numiţii raţionalişti, o văd, mai ales, ca o logică a invenţiei.[1] Ea e, în primul moment, invenţia unui instrument nou. De la început însă problema invenţiei ridică teme, care sînt ca şi o scoatere din logică, dovedind cîtă îndreptăţire am avea să facem, din aşa-numita logică a invenţiei, mai mult decît o simplă încercare metodologică: o adevărată întemeiere filozofică, după cum de altfel şi vor, în genere, cugetătorii moderni. Căci aproape toate marile probleme ale filozofiei sînt puse în joc. Atinge oare spiritul cunoştinţe noi, printr-un instrument care să se lipsească de orice cunoştinţe vechi? Iar dacă există noţiuni fundamentale, prealabile operaţiunii de invenţie, ne ridicăm pînă la ele pe căile obişnuite ale intelectului ori prin intuiţie? Nu sînt cumva noţiuni înnăscute? Şi, în general, cum e cu putinţă să găseşti un instrument datorită căruia să cunoşti ceva ce nu cunoşti?

Într-adevăr, de îndată ce vrea să facă trecerea de la expunerea principiilor mari ale metodei sale la aplicarea lor de fapt, Descartes întîmpină, în *Reguli*, problema: cum poţi cunoaşte ceva ce nu cunoşti? De aici, chiar la începutul Regulii XIII, care inaugurează partea a doua, mai tehnică, a tratatului, răspunsul filozofului cum că, în orice chestiune, trebuie să existe ceva necunoscut, altminteri cercetarea nu ar mai avea rost; însă că lucrul acela, deşi necunoscut, trebuie bine denumit prin condiţiile sale sigure, spre a putea fi încredinţaţi că îl întîlnim pe el iar nu pe un altul; şi că, în sfîrşit, ceea ce ne ajută să desemnăm astfel un lucru necunoscut sînt altele, cele cunoscute.[2] De unde

---

[1] Couturat, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, p. 176.

[2] *Regulae*, ed. A.-T., pp. 430 şi 434–435. A nu se confunda trecerea aceasta spre necunoscut — act fundamental al spiritului — cu procedeul algebric, descris de către Descartes la finele Regulii XVII, de a trata cantităţile necunoscute ca pe cele cunoscute, spre a le putea pune în ecuaţie. În primul caz e vorba de însăşi viaţa spiritului, în al doilea, de un simplu artificiu, ce rămîne artificiu chiar dacă se aplică, după Descartes, tuturor chestiunilor, întrucît pe toate, crede el în Regula XIV, le-am putea cuantifica.

reiese că spiritul are nevoie, în acţiunea sa de a capta necunoscutul, de date cunoscute. Există, înaintea ori în însăşi operaţiunea cunoaşterii, o zestre de cunoştinţe şi factori de cunoaştere, zestre de care nici instrumentul cel nou, visat şi propus de raţionalism, nu se poate lipsi. Ce sînt, la Descartes şi Leibniz, datele acelea?

În primul rînd stau, la Descartes, acele naturi simple despre care numai *Regulile* vorbesc în chip amănunţit. Cunoaşterea are nevoie, spre a se constitui, de o bună rînduire pe serii, de la simplu la compus, a noţiunilor, iar termenii seriilor se desfăşoară de la unul absolut spre cele relative faţă de el.[1] Absolutul nu trebuie luat, aici, în înţelesul riguros, ci doar ca un moment independent al seriei (de pildă cauza faţă de efecte, lungimea faţă de întinderi ş.a.m.d.), sau care le precede pe celelalte. Aceste absoluturi ar fi, după o primă definiţie, naturile simple, dintre care, spune autorul, puţine pot fi văzute de la început „în experienţa însăşi, sau printr-o anumită lumină a minţii“[2]. Mai tîrziu, în cursul tratatului, se va preciza că naturile au un caracter oarecum obiectiv, ele reprezentînd ceea ce prindem cu intelectul în lucruri; că se împarte în naturi simple şi în naturi complexe; iar cele simple sînt, fie spirituale (pur intelectuale), fie corporale, fie de amîndouă felurile.[3] Precizările acestea nu ar fi însă îndestulătoare, fără întregirea ce le aduce Regula XII a tratatului. Caracterul obiectiv al naturilor înseamnă raportarea lor la obiect: „natura“ însă reprezintă nu ceea ce există cu adevărat în lucruri, ci punctul de vedere al cunoaşterii noastre. Un corp oarecare, exemplifică filozoful, e unul din punct de vedere al realităţii, în schimb e alcătuit din întindere şi formă, în ce priveşte cunoaşterea.[4] Tocmai acestea sînt naturile care se dovedesc simple atunci cînd, după cum e cazul pentru întindere, formă ori mişcare, sînt ireductibile, adică nu sînt deduse, prin abstracţie ori compunere, din altele. Ele pot fi, cum se amintea la Regula VII: pur intelectuale, adică naturi „cunoscute de intelect printr-un

---

[1] Începutul Regulii VI.
[2] Regula VI, ed. A.-T., p. 383.
[3] Finele Regulii VIII.
[4] Regula XII, ed. A.-T., p. 418.

fel de lumină înnăscută şi fără ajutorul nici unei imagini corporale“, ca de pildă cunoaşterea însăşi, faptul îndoielii, al neştiinţei; pur corporale, ca de pildă tocmai figura şi întinderea citate; şi comune, precum existenţa, unitatea, durata, care se aplică atît lucrurilor spirituale cît şi celor corporale. Adăugînd la lista acestor naturi simple privaţiunile ori negaţiile lor, de pildă clipa la timp, repausul la durată, se capătă catalogul, niciodată încheiat fireşte, al noţiunilor cunoscute intuitiv. Avem astfel catalogul tuturor cunoştinţelor omeneşti? Nu încă, dar deţinem elementele oricărei cunoaşteri. Tot ce aflăm, spune Descartes, e alcătuit din astfel de elemente simple.[1] Dacă ele însele ne sînt date prin intuiţie, naturile compuse, ce vor rezulta, sînt date prin celălalt mijloc de cunoaştere, enumeraţia ori deducţia, potrivit căreia facem trecerea de la termenul simplu către cei derivaţi. Că legătura între ele a naturilor simple e uneori necesară, alteori contingentă, şi felul cum se face această legătură, linear şi deductiv, ori prin compunere şi asociativ, nu ne interesează deocamdată. Esenţial e că toate cunoştinţele încep, după *Reguli*, cu aşa-numitele naturi simple.

Există deci un „de-la-sine-înţeles“ în actul cunoaşterii, conform primei filozofii a lui Descartes. Să-şi fi schimbat filozoful părerea, de vreme ce mai tîrziu nu vorbeşte despre naturi simple? Ceea ce a schimbat el e denumirea: în *Meditaţii*, „de-la-sine-înţelesul“ e socotit ca înnăscut spiritului. Fireşte că, sub rubrica înnăscutului, pot apărea noţiuni care să nu fie calificabile drept naturi simple: de pildă ideea de Dumnezeu, înnăscută, este ea o natură simplă? Dar, după cum întemeiat observa un comentator, funcţia pe care o îndeplinesc în *Reguli* naturile simple o au acum ideile înnăscute[2], cu deosebirea că în *Reguli* nu se pune chestiunea originii acelor idei. Cu toate acestea chiar în *Reguli* apare, la un moment dat, tema inneităţii, anume atunci cînd se vorbeşte, la Regula IV, despre „seminţele cele dintîi ale

---

[1] Regula XII, ed. A.-T., p. 420 ş. urm.

[2] Heimsoeth, *Sur quelques rapports des Règles de Descartes avec les Méditations*, „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1913, pp. 523 şi 529. Intelectul pur din *Reguli* şi *cogito*-ul au acelaşi înţeles; intelectul e propriul său obiect, şi nu are nevoie de altceva spre a se cunoaşte.

cunoştinţelor folositoare", sau, la sfîrşitul aceleiaşi reguli, despre ştiinţa universală, „pe cît se află ea în spiritul său", al filozofului.[1] În *Meditaţii*, însă, întîlnim, mai limpede ca oriunde, chestiunea înnăscutului, şi o găsim întocmai sub forma acelui „de-la-sine-înţeles" care califica naturile simple din *Reguli*. Tocmai pentru că nu au fost privite astfel, ca expresie a unui „de-la-sine-înţeles", elementele înnăscute despre care e vorba la Descartes au fost socotite un soi de idei fixe, gata făcute; au fost luate drept o adevărată cunoaştere, în timp ce ele doar fac cu putinţă cunoaşterea.

Urmărind să dovedească tezele sale metafizice, Descartes e adus, în Meditaţia III, să deosebească între mai multe feluri de idei, prima categorie fiind cea a ideilor înnăscute. Exemplele date spre a le ilustra sînt semnificative pentru interpretarea noastră. Nu cine ştie ce idei bine conturate numără el printre ideile înnăscute, ci faptul de a înţelege ce e adevăr, ce e lucru, ce e cugetare — acestea în primul rînd. Într-un anumit sens, Leibniz va da, mai tîrziu, cuvîntul hotărîtor pentru definirea inneismului la raţionalişti: totul se reduce la a admite că spiritul îşi e înnăscut sieşi. Dar modurile spiritului sînt felurite — Descartes însuşi numărase, în Meditaţia II, drept conţinuturi ale *cogito*-ului, faptul de a se îndoi, a afirma, a voi, a imagina, a simţi — aşa încît înnăscute sînt toate aceste manifestări ale spiritului, nu doar activitatea intelectuală. Eu sînt o substanţă, deci am ideea de substanţă; trăiesc şi simt că trăiesc clipe diferite, deci am ideea de număr; realizez o succesiune, prin urmare ştiu ce e durata. Iar singură ideea unei fiinţe desăvîrşite depăşeşte spiritul, căruia totuşi îi e înnăscută, ca împlîntată de Creator în el.

Inneitatea, la Descartes şi raţionalişti, a fost adesea greşit înţeleasă, pentru că nu a fost privită în exemplele ei obişnuite, ci în cel de excepţie, exemplul lui Dumnezeu. Dacă însă lăsăm de o parte cazul, cu totul de excepţie, al noţiunii ce am avea despre o fiinţă infinită — noţiune de care Descartes avea nu numai teologic dar şi metafizic nevoie —, atunci chestiunea inneităţii ia o înfăţişare nouă şi de o asemenea natură, încît toată polemica pe care a ridicat-o, de-a lungul veacului al XVII-lea, pare lipsită de

---

[1] Regula IV, ed. A.-T., pp. 373 ş. urm. V. pentru acele „seminţe" de cunoştinţe, Leibniz, *Epistola ad Hanschium*, ed. Erdmann, pp. 445–446.

rost. Într-adevăr, ce se va imputa necontenit lui Descartes şi tuturor celor care susţin, după el, inneitatea cîtorva idei? Exact — numai că termenii vor fi deosebiţi, după cazuri — ce imputa de la început Hobbes lui Descartes, în cadrul întîmpinărilor ce aducea *Meditaţiilor.*[1] Ideea de Dumnezeu, spunea Hobbes, nu poate fi înnăscută, pur şi simplu pentru că nu pot exista astfel de idei. Dacă ele ar exista, atunci ar fi necontenit prezente în cugete; iar cum nu acesta e cazul, căci spiritul celui care doarme (ori al copilului, al primitivului etc., va spune mai tîrziu Locke) nu are defel idei, reiese că nu putem vorbi despre inneitate. Ce răspunde la acestea Descartes? El arată, cu o limpezime de care nu s-a ţinut îndeajuns seama, că, în clipa cînd proclamă inneitatea unei idei, nu vrea să spună că ea e necontenit prezentă cugetului, ci numai că avem în noi înşine „facultatea" de a o produce. Prin urmare, filozoful afirmă ceea ce putea fi vădit de la început, că nu idei gata făcute deţine spiritul, ci simple facultăţi producătoare de idei; cu alte cuvinte, că nimic nu e înnăscut spiritului, afară de spiritul însuşi. Cum a putut Locke să critice, pe tema aceasta, cu atîta stăruinţă cartezianismul — afară doar dacă nu se gîndea mai mult la cartezieni decît la Descartes; cum a putut Leibniz să creadă că spune mai mult decît Descartes, atunci cînd apăra în felul ştiut teza inneistă, iată lucruri care nu au făcut îndeajuns uimirea istoricilor obişnuiţi ai filozofiei.

Ca şi naturile simple prin urmare, ideile înnăscute, ori mai exact conţinuturile înnăscute spiritului prin faptul *cogito*-ului ce îl defineşte, reprezintă acel „de-la-sine-înţeles" de care cugetul are neîncetat nevoie în activitatea sa. Prin lumina sa naturală, spun filozofii raţionalişti, spiritul îşi face singur cu putinţă activitatea. Logica, fie ea chiar a invenţiei, presupune un material obţinut pe căi extralogice, intuitive.[2] De altfel orice logică face la fel, şi pînă şi Aristotel avea grijă să lase un rol în cunoaştere aşa-numitelor „predicamente", de soiul cărora chiar

---

[1] V. Întîmpinarea X, ultimul alineat în al treilea şir de „Întîmpinări şi Răspunsuri".

[2] Gaston Milhaud (*Descartes savant*, Alcan, 1921, p. 65) e cel care subliniază meritul *Regulilor*.

Descartes, dar mai ales Leibniz, par a folosi cîteva. Căci, ce altceva decît categorii ale spiritului sînt acele noţiuni primitive, despre care vorbeşte Descartes într-un rînd[1], noţiuni ca fiinţă, număr, figură, gîndire, care pot fi socotite ca primitive şi dau modelul tuturor celorlalte? Toată ştiinţa, spune în locul citat filozoful, constă în a deosebi aceste noţiuni şi a atribui pe fiecare doar lucrurilor cărora le aparţine. Adică exact rolul categoriei, de a face cu putinţă cunoştinţele particulare.

Dar, în fapt, nu e nevoie, la Descartes, să mai trecem, în numărătoarea tipurilor de lucruri de la sine cunoscute, şi clasa categoriilor. Exemplele pe care le dă el sînt aceleaşi pe care le dădea cu prilejul ideilor înnăscute ori al naturilor simple, ca atare putem rămîne la aceste două tipuri. Şi la fel cu Leibniz, care deşi vorbeşte mai explicit decît Descartes despre „predicamentele" ce s-ar afla în mintea noastră (substanţa, cantitatea, calitatea, acţiunea cu pasivitatea şi relaţia), autorizează totuşi, prin felul ocazional în care expune lucrurile[2], afirmaţia că, dacă există un „de-la-sine-înţeles" în spirit, el nu e decît înnăscut, şi în orice caz găsit ori regăsit pe cale intuitivă.

Naturi simple, idei înnăscute şi mai rareori categorii, iată presupoziţiile raţionalismului. O logică a invenţiei întîlneşte, în căutarea unui instrument de cunoaştere mai potrivit decît silogismul, zonele acelui „de-la-sine-înţeles", fără de care nici un instrument de cunoaştere nu ar putea opera. Cum poţi cunoaşte ceva ce nu cunoşti, pune problema unei desfăşurări progresive a gîndirii, ce nu se înfăptuieşte decît pe temeiul a ceva cunoscut. Invenţia unui instrument de invenţie trebuie să ţină seama de aceste date, care fundamentează activitatea spiritului. Că raţionalismul se întregeşte astfel printr-o contraparte intuiţionistă, e observaţia mai mult decît a unui comentator. Dar e la fel de adevărat că raţionalismul şi intuiţionismul pot apărea, în cazul de faţă, concepţii prea rigide şi mult distanţate una de cealaltă, cînd

---

[1] Într-o scrisoare din 21 mai 1643 către principesa Elisabeth (ed. A.-T., vol. III, p. 665).

[2] În *Nouveaux Essais*, Cartea a 3-a, cap. 10, p. 330, ed. Erdmann, tinde să apere Scolastica şi tezele ei. Pentru afirmaţia că „de-la-sine-înţelesul" e de natură intuitivă, v. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, ed. Erdmann, p. 80.

de fapt totul se reduce la un anumit intelectualism, adică la aceea că spiritul se împrospătează mai întîi de la propriile sale izvoare, pentru ca abia apoi să se îndrepte înspre lumile făgăduitoare ale cunoaşterii.

INVENŢIE ŞI MATEMATISM

Ceea ce face ca perspectivele cunoaşterii să fie cu adevărat făgăduitoare în raţionalism este faptul că doctrina se crede în măsură să dea un instrument capabil să inventeze în chip sistematic. Timpurile moderne nu vor doar cunoştinţe noi; vor o tehnică pentru căpătatul cunoştinţelor noi. Că aşa ceva e cu putinţă, nu încape, pentru gînditorii lor, îndoială, de vreme ce mustră cu tărie pe înaintaşi pentru faptul de a nu fi făcut-o. E spre ruşinea ştiinţelor noastre — spune într-un rînd Descartes[1] — că invenţia lunetelor nu a fost făcută decît pe cale empirică, la întîmplare. El va încerca să producă o metodă, acolo unde pînă la el nu existau decît reţete practice, iar progresul ştiinţelor va atîrna de o disciplină anumită, nu de dibăcia cercetătorului; de vrednicia tuturor — căci toate minţile sînt înzestrate cu „lumină naturală" —, nu de geniul cîtorva. La fel cum socotise Bacon şi cum va crede, la sfîrşitul aceluiaşi veac, şi Leibniz.

Într-un cuvînt, ceea ce vor cu toţii este mai mult decît invenţia; e logica invenţiei. Dar de pe acum sînt de prevăzut unele graniţe, înăuntrul cărora va rămîne spiritul, în activitatea sa creatoare. Dacă actul creaţiei devine supus unei adevărate logici dinainte stabilite, atunci el riscă lesne să cadă în anumite automatisme. Şi instrumentul invenţiei nu va lua oare înfăţişarea unui artificiu de invenţie? Ideea de a ajunge cu necesitate la ceva nou nu defineşte cumva dinainte natura acestei noutăţi? Căci dacă intră în joc necesitatea, cunoştinţele căpătate astfel, fără a ţine poate chiar de o desfăşurare deductivă, aparţin, într-un fel ori altul, cunoştinţelor de tip matematic. De la însăşi întemeierea doctrinei de invenţie şi a instrumentului sortit să dea în chip sistematic cunoştinţe noi, te-ai putea întreba dacă asemenea cunoştinţe vor depăşi vreodată orizontul matematic.

---

[1] La începutul *Dioptricei*, ed. A.-T., vol. VI, p. 81.

Să arătăm însă, deocamdată, în ce constă instrumentul de invenţie căutat. La Descartes, care e mai făgăduitor decît lămurit, două proiecte ar putea să ne reţină atenţia. Unul e cel de *mathesis universalis*, anunţat cu multă căldură în Regula IV, în cadrul unui pasaj care ar putea fi adăugat. Filozoful laudă acolo aşa-numita analiză a anticilor. După el, metoda aceasta ar fi fost aproape de a arăta nu numai căile prin care se pot dovedi adevărurile matematice, ci şi felul cum sînt descoperite.[1] Metoda nu mai există în timpurile noastre, şi de altfel nici anticii nu o cultivau în chip suficient de explicit, spune ceva mai jos autorul; mai mult încă, nici nu ţineau să îşi dezvăluie metodele, dintr-un fel de gelozie profesională, spre a nu le vulgariza, astfel încît abia cu algebra modernilor se pot regăsi acele „seminţe dintîi ale adevărului", care duseseră pe antici la atîtea descoperiri fericite. Acum e însă cazul, subînţelege Descartes, ca omul de ştiinţă să devină conştient de instrumentele sale de invenţie, spre a o face pe aceasta sistematică; în consecinţă el se va strădui să pună în lumină resorturile ascunse ale oricărei descoperiri matematice. Iar aceste resorturi el crede a le afla într-un soi de ştiinţă a cantităţilor pure, care începe prin a fi o ştiinţă a ordinii şi măsurii, subiacentă oricărei discipline matematice, spre a se împlini în cele din urmă ca o ştiinţă a proporţiilor, unde factorul operativ să fie dat — cum va reieşi din partea a doua a *Regulilor* — de către calculul algebric, corectat dacă nu întemeiat de către Descartes.

Conceptul acestei ştiinţe a ordinii şi măsurii, care e pur şi simplu ştiinţa universală amintită, a îndemnat la cercetare pe mulţi dintre comentatorii filozofului, fără însă a putea fi încercuit de-a binelea. În parte, dacă nu în totul, vina e a lui Descartes, de la care se capătă lămuriri neîndestulătoare şi cu atît mai confuze cu cît în restul Regulilor, unde ar fi urmat totuşi să se dezvolte şi aplice ştiinţa universală, ea nu mai e limpede amintită; iar în alte lucrări ale filozofului, de pildă în *Discurs*, ea apare mai mult ca titlu ori punct de program decît ca adevărată înfăptuire. Şi apoi, în sînul Regulilor chiar, unde este pentru întîia oară propusă, ştiinţa universală nu pare, la o cercetare atentă, singurul instrument de captare a cunoştinţelor noi. Căci deşi Regula I a tratatului arătase că intelectul omenesc e unitar cu

[1] ... *quomodo invenirentur* (Regula IV, ed. A.-T., p. 375).

sine şi că, deci, în orice sector ştiinţific ar lucra, el o face întemeiat pe anumite orientări metodice, care în mod firesc ar trebui să se constituie într-o ştiinţă universală, *Regulile* dezvoltă, paralele cu ideea unei astfel de ştiinţe, tema unui instrument metodic mai puţin complex decît cel dintîi, care, de astă dată, ar consta doar din dezvoltarea serială, pornind de la naturile simple spre cunoştinţele derivate, dezvoltare ce, în fond, epuizează putinţa de cunoaştere a intelectului uman, care nu e în stare decît fie să intuiască, obţinînd astfel naturile în chestiune, fie să deducă şi să „enumere", obţinînd astfel termeni şi cunoştinţe noi. Fireşte, s-ar putea dovedi că nu e vorba de două instrumente constituite de cunoaştere, în desfăşurare paralelă, ci de unul singur, în măsura în care ştiinţa universală constă şi ea din acelaşi procedeu de a trece de la cunoştinţa simplă şi fundamentală, noţiunea de cantitate pură, la cea de cunoştinţă derivată; şi cel mult în ştiinţa universală s-ar adăuga anumite procedee practice de invenţie, cum este procedeul geometric de a reduce totul la cantităţi[1], sau apoi procedeul algebric de a folosi ecuaţii şi a trata necunoscutele drept cunoscute, spre a căpăta astfel şirul de rapoarte care să dea valoarea necunoscutelor.[2] Dar atunci nu *mathesis universalis*, care, deşi ştiinţă a invenţiei, este şi ea o ştiinţă inventată, nu ea dă instrumentul căutat într-o logică inventivă, ci procedeul celălalt, al unei desfăşurări analitice cît se poate de elementare, constînd din trecerea de la simplu la derivat — procedeu care de altfel apare singur menţionat în cadrul *Discursului*.

Admiţînd că lucrurile ar sta astfel — iar textele lui Descartes nu ne îngăduie să spunem mai mult decît am arătat mai sus —, instrumentul de invenţie nu a luat încă o formă satisfăcătoare. Într-adevăr, el ne arată cum se face trecerea de la simplu la derivat: nu arată însă cum se trece de la simplu la complex.[3] Descartes

---

[1] Regula XIII şi mai ales XIV.

[2] Regulile XVII şi XVIII.

[3] Regula XII, după cum vom menţiona şi mai jos, vorbeşte destul de mult despre compunerea naturilor simple prin deducţie. O cercetare atentă însă duce la constatarea că o natură simplă ia în cazul acesta înţelesul unei adevărate propoziţii simple (a se vedea chiar pasajul final al Regulii XII, unde se împarte tot ce e de cunoscut în propoziţii simple şi chestiuni). Concluzia noastră, pe care o vom relua mai departe, e că natura simplă închide în ea un echivoc: e cînd element, cînd propoziţie simplă.

poate vorbi oricît de mult în *Discursul* său despre cunoştinţele compuse, iar al treilea din renumitele sale precepte, indicate în partea a doua a *Discursului*, tocmai aceasta prevede: „îndrumarea prin ordine a gîndirilor, începînd de la lucrurile cele mai simple şi mai lesne de cunoscut, spre a se ridica treptat pînă la cunoştinţele cele mai compuse..."; în fapt însă, de aici nu reiese compoziţia ideilor simple. Instrumentul cartezian de invenţie este unul de invenţie lineară. „*Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles*" — iată metoda despre care se uită prea des că are şi un caracter restrictiv, în linearitatea ei. Lanţuri de cunoştinţe, nu mijlocul de a le compune, caută, în parte ei cea mai explicită, metoda lui Descartes. Putem oare presupune că deţinem, cu un asemenea instrument de invenţie numai lineară, instrumentul căutat al raţionalismului modern? Leibniz ne va arăta că nu. De la el, mai degrabă decît de la Descartes, vom căpăta lămuriri pentru înţelegerea acelei logici a invenţiei, care în fond e a amîndurora. În litera expunerilor sale metodologice, Descartes nu a dat, pentru logica invenţiei, expresia definitivă. Cînd o va da mai tîrziu Leibniz, spiritul ei, poate, va fi încă cel al raţionalismului cartezian.

Faptul cel nou, şi care de altfel va rămîne caracteristic pentru orientarea raţionalismului, pe care îl aduce Leibniz este îndemnul său statornic de a se tinde către o ştiinţă combinatorie. Începînd de la prima sa lucrare *Dissertatio de arte combinatoria* şi pînă la sfîrşitul vieţii sale, Leibniz crede că poate înfăptui un meşteşug de a obţine în mod sistematic, adică prin combinări matematic îndrumate, cunoştinţe noi din elemente dinainte date. De la *De arte combinatoria*, spune un comentator de seamă, Couturat[1], Leibniz păstrează: ideea de a reduce toate conceptele la unele simple, cu adevărat primitive; de a le da acestora un semn ori nume; de a le „combina", spre a atinge o adevărată artă a invenţiei. Aşa stînd lucrurile, efortul filozofului avea să se îndrepte în trei direcţii. De o parte era determinarea noţiunilor fundamentale, determinare ce necesita un inventar sistematic al tuturor conceptelor, din feluritele ştiinţe, susceptibile de a fi constituite datorită unei „enciclopedii" demonstrative. De altă

---

[1] *Op. cit.*, p. 49.

parte venea silinţa de a denumi aceste noţiuni prin caractere potrivite (notaţia chimiei de azi, spune Couturat[1], ori cea dată de filozof însuşi calculului infinitezimal, pot constitui exemple în acest sens), ceea ce îndrumă către proiectul „caracteristicii universale", proiect înrudit cu cel al unei limbi universale, întemeiate pe natura însăşi a lucrurilor semnificate. În al treilea rînd stă arta combinărilor, care ia, în cele din urmă, un caracter logic: fiind dat un subiect, să i se găsească toate predicatele posibile; fiind dat un predicat — toate subiectele posibile. În rezumat, spune acelaşi Couturat, cu prilejul concluziilor sale[2], principiile ori postulatele logice ale lui Leibniz erau două: 1. toate ideile noastre sînt alcătuite din cîteva idei simple (există, adică, un alfabet al gîndirilor omeneşti); 2. ideile complexe purced din cele simple printr-o combinaţie uniformă şi simetrică, analoagă multiplicaţiei în matematici.

Într-un cuvînt, preocuparea statornică a lui Leibniz este — şi lucrul a fost ades subliniat — de a reduce cunoaşterea filozofică la un soi de calcul. Rolul caracteristicii, în această privinţă, e covîrşitor, căci ea dă simboluri potrivite pentru calculul acelor noţiuni ori elemente fundamentale, atinse prin analiza materialului ştiinţelor. Se ştie din disciplinele matematice cît de multă însemnătate are alegerea simbolurilor care, pentru că de astă dată vor exprima alfabetul gîndirilor omeneşti înseşi, trebuie să fie cît mai apropiate de firea şi modurile acestora. În exemplul cel mai lesne de prins, cel al unei limbi universale — limbă ce mai ţine de o caracteristică, deoarece aceasta dă singură cuvînt limbilor, după cum dă cifre aritmeticii şi note muzicii[3] —, alegerea simbolurilor nu a fost făcută la întîmplare, ci ele s-au lăsat determinate, după Leibniz, de raporturile care ar exista între lucrurile reale şi sunete. De altfel exemplul limbii universale e cît se poate de potrivit cazului de faţă, căci reprezintă nu numai unul din proiectele la care Leibniz s-a gîndit cel mai stăruitor, de-a lungul carierei sale, dar şi cel pe care, poate, l-ar fi luat cu preferinţă

---

[1] *Op. cit.*, pp. 61, notă, şi 84.

[2] *Ibid.*, p. 430.

[3] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, Alcan, 1903, p. 99.

în lucru, dacă, aşa cum filozoful nădăjduia uneori, vreun mare monarh ori o Academie de ştiinţe l-ar fi ajutat, prin colaborări, să realizeze un capitol din caracteristica sa universală.

Dar exemplul limbii universale ne mai poate servi într-o privinţă: ne îngăduie să arătăm identitatea de principiu între punctul de vedere leibnizian şi cel cartezian, reliefînd trăsăturile unei logici a invenţiei în raţionalism. Într-adevăr, şi în gîndirea lui Descartes s-a pus problema constituirii unei limbi universale, iar dacă ea nu reţine atenţia filozofului vreme prea îndelungată, soluţia pe care o întrevede este izbitor de asemănătoare cu cea a leibnizianismului. E vorba de răspunsul pe care îl dă Descartes unui corespondent, ce îi trimisese prin intermediul lui Mersenne, cîteva chestiuni privitoare la posibilitatea unei limbi universale. În scrisoarea din 20 noiembrie 1629[1], el arată că propunerea de a se constitui o limbă universală îi pare mai minunată la început decît după cercetare. Totuşi, adaugă el ceva mai jos[2], ar fi cu putinţă născocirea unei astfel de limbi, dar ea atîrnă de filozofia cea adevărată; căci fără de aceasta, „e cu neputinţă să enumeri toate gîndurile oamenilor şi să le aşezi după o rînduială, ba chiar să le deosebeşti în aşa fel încît ele să fie clare şi simple, lucru ce, după părerea mea, e secretul cel mai folositor spre a dobîndi ştiinţa cea adevărată". Gîndul fundamental e, prin urmare, ca şi la Leibniz, cel de a căuta ideile simple, pentru a putea produce, prin compunerea lor, toate cunoştinţele dorite, sau, pe planul limbii, toate expresiile de care va fi nevoie. Prin limba aceasta, raţional constituită, oamenii inculţi — conchide Descartes — ar putea judeca adevărul lucrurilor mai bine de cum o fac, în zilele lui, înşişi filozofii.

Ideea aceasta de compunere a elementelor simple, idee tot atît de potrivită raţionalismului cartezian, sub unul din aspectele sale, pe cît e celui leibnizian, revine la Descartes de mai multe ori decît ar putea să se creadă din cele de mai sus. În unele rînduri, de pildă, filozoful vorbeşte despre felul cum se alcătuiesc, prin compunere de idei, cunoştinţe cum e cea de Trinitate, la baza căreia stau elemente simple, înnăscute spiritului, în

---

[1] *Op. cit.*, ed. A.-T., vol. I, p. 76.

[2] *Ibid.*, p. 81.

speţă ideea de Dumnezeu, pe de o parte, şi cea de număr 3, pe de alta.[1] Apoi nu trebuie să se uite că o bună parte din Regula XII din tratatul *Regulilor* pune în lumină tocmai compunerea naturilor simple, compunere ce are loc, fie în lucruri înseşi, fie numai în spiritul nostru. Dar e ceva echivoc aici — cum dădeam a înţelege într-o notă de mai sus —, un echivoc constînd în aceea că natura simplă e cînd element, cum era în exemplul cu Trinitatea, cînd propoziţie. Dacă am de-a face cu propoziţii, fireşte că pot să scot, prin deducţie, o seamă de lucruri din ele; dar nu întreprind o adevărată compunere, căci propoziţia aşa-zisă simplă de la început era de fapt simplă numai în ce priveşte achiziţia ei (fiind de la sine înţeleasă), nu şi în natura ori conţinutul ei, care, ca al oricărei propoziţii, e compus. Compoziţia propriu-zisă nu există decît acolo unde se pleacă de la element, de la atom epistemologic. Despre acest soi de compoziţie, numai, am putut spune că e de întîlnit în chip mai definit la Leibniz decît la Descartes.

Nu cumva raţionalismul lui Descartes păstrează astfel o perspectivă pe care leibnizianismul, în pornirea sa matematizatoare, o nesocoteşte? Iată dintr-o dată un punct în care raţionalismul unuia nu se mai acoperă cu al celuilalt. Ai impresia, din locul acesta, că Descartes e mai bogat în perspective decît Leibniz. Gîndul pe care îl fructifică acesta din urmă, gînd al unei atomizări a materialului cunoaşterii şi al refacerii, prin compunere, a cunoştinţelor, se regăseşte ori s-ar putea adapta şi filozofiei lui Descartes. El nu e însă exclusiv, ca la Leibniz; nu logicizează întreaga metodă, ci lasă loc unei îndrumări, pe care nu o putem pune bine în lumină decît după ce am făcut vădite graniţele îndrumării dintîi.

Prin urmare Leibniz rămîne pe de-a-ntregul reprezentativ pentru logica invenţiei descrisă mai sus. El, mai mult decît oricare filozof modern, caută elementul în cunoaştere, pentru ca, simbolizîndu-l în chip potrivit, să facă din el un instrument de calcul logic, potrivit idealului său de a logiciza cunoaşterea. Dar la rîndul ei, cum arăta Couturat[2], logica trebuie redusă, după

---

[1] *Entretiens avec Burman*, ed. Ch. Adam, Boivin, 1937, pp. 75–77.
[2] *Op. cit.*, p. 115.

filozof, la mecanică. Un soi de monadologie e și în ce privește cunoașterea — nu numai în ordine metafizică — sistemul său; o monadologie unde, la fel ca dincolo, monadele sînt ireductibile și nu comunică între ele, dar au darul de a intra în compoziție. Sau și mai bine; o epistemologie infinitesimală. Căci dacă elementul simplu al cunoașterii nu este nici ipotetic, cum e pentru Leibniz diferențiala, nici evanescent ca ea, în schimb participă de la aceeași pornire spre însumare, spre integrare, ce, în cazul cunoașterii, dă suprafețele finite ale ideilor compuse. Comparația, de altfel, poate fi dusă mai departe. La fel cum instrumentul matematicilor moderne îl autoriza pe Leibniz să afirme[1] că nimic din cele ce se întîmplă ori se pot întîmpla în lume nu e cu desăvîrșire neregulat și că, dacă cineva așterne la întîmplare pe hîrtie cîteva puncte, se mai poate găsi o linie geometrică precisă care să le străbată pe toate și în ordinea în care am voi — la fel, prin arta combinatorie, orice compunere e posibilă și toate cunoștințele sînt susceptibile de a fi regăsite.

Dezordinea nu e cu putință, iată spiritul care domină leibnizianismul. În planul unde restrîngem discuția, trăsătura de față se traduce printr-un neobișnuit de întins primat acordat analizei. Se știe că, după Leibniz, două principii întemeiază activ spiritul: al contradicției și al rațiunii suficiente.[2] Primul acționează în ceea ce privește adevărurile raționale, celălalt în ceea ce privește adevărurile de fapt. „Cînd un adevăr e necesar — scrie Leibniz în locul citat din *Monadologie* — i se poate afla rațiunea prin analiză, rezolvîndu-l în idei și adevăruri mai simple, pînă ce se ajunge la cele primitive.“ Dacă e vorba numai de un adevăr de fapt, din lumea fizicii, de pildă, se folosește principiul rațiunii suficiente, care e dator să se ridice pînă la temeiul fiecărui lucru. Dar — și tocmai aici e punctul vrednic de subliniat — depărtarea dintre cele două ordine nu e ireductibilă. În principiu, chiar

---

[1] *Discours de métaphysique*, ed. Henri Lestienne, Vrin, 1929, p. 32.

[2] *Monadologia*, ed. Erdmann, p. 707; sau *De scientia universali seu calculo philosophico*, ed. Erdmann, p. 83; sau polemica cu Clarke, ed. Erdmann, p. 748. Într-un fel, principiul rațiunii suficiente, de a cărui punere în lumină se mîndrește Leibniz, apare la Descartes, cu acea discuție a lui „a fi prin sine ori prin altceva“ („Întîmpinări și răspunsuri“, al patrulea șir, pct. 2b).

adevărurile de fapt, cu toată contingenţa lor, pot fi reduse la elemente primitive, la fel cum se făcea cu adevărurile de drept: dar numai de către intelectul divin, de astă dată. Căci adevărurile contingente sînt şi ele de tip analitic, cu restricţia că necesită o analiză infinită, pe care singur Dumnezeu o poate întreprinde. Ele sînt, faţă de cele necesare, ca numerele incomensurabile, spune Leibniz[1] faţă de cele comensurabile. În cazul nostru, al oamenilor, ceea ce ne scuteşte de tentativa — nereuşită de altfel — a unei analize infinite este experienţa, în sînul căreia desfăşurarea fără de sfîrşit a unui adevăr e concentrată în cîte-un sîmbure, care e starea de fapt. Desfăşurarea explicită e însă principial cu putinţă, astfel încît analiza îşi întinde drepturile peste întreg cîmpul cunoaşterii. Orice adevăr e deci analitic în sens kantian, poate spune Couturat. Dacă Leibniz menţine deosebirea între adevărurile necesare şi contingente — va spune acelaşi ceva mai jos[2] —, o face din motive morale, contingentul reprezentînd ceea ce e ales, de către Dumnezeu, drept mai bun într-o ordine anumită. Dar, abstracţie făcînd de ideea finalităţii, toate adevărurile sînt de aceeaşi natură pentru un intelect superior celui omenesc. Totul e riguros demonstrabil, chiar dacă nu de către intelectul nostru. Afirmaţia că dezordinea nu e cu putinţă echivalează cu universalul primat al analizei.

Comentatorul care a pus cel mai izbitor în lumină îndrumarea analitică a lui Leibniz, făcînd chiar, din ea, cheia întregului sistem, este Russell. Principala premisă a sistemului leibnizian este, după el[3], cum că, în orice propoziţie adevărată, noţiunea predicatului e inclusă în cea a subiectului. Cu alte cuvinte, orice judecată adevărată este — cu terminologia lui Russell, ce e de altfel curentă, după Kant — analitică. Sintetice rămîn doar propoziţiile existenţiale, care însă sînt contingente. Cu privire la acestea doar, intră în joc principiul raţiunii suficiente, principiu îndeplinind, spune Russell[4], funcţia pentru care ne slujim azi de cauzalitate, dar care diferă de cauzalitate prin aceea că arată „de ce" (binele), iar nu doar faptul „că" două lucruri îşi

---

[1] *Op. cit.*, pp. 104–105.
[2] *Méditations cartésiennes*, A. Colin, 1931, p. 6.
[3] *La Philosophie de Leibniz*, trad. franc., Alcan, 1908, pp. 5 ş. urm.
[4] *Op. cit.*, p. 51.

urmează. Comentatorul nu e de părere că deosebirea dintre necesar şi contingent e doar umană, şi că nu ar subzista la Dumnezeu; ceea ce face contingenţa, spune el[1], e faptul existenţei, pe care o comandă, deopotrivă în actele lui Dumnezeu şi în lumea de faţă, finalitatea spre bine. Totuşi aceasta nu împiedică pe Russell să afirme că forma judecăţilor de predicaţie, adică spiritul analitic, este într-atît de dominator la Leibniz, încît filozoful cade în contradicţia de a proclama existenţa unei pluralităţi de monade, atunci cînd o asemenea propoziţie nu e reductibilă la o judecată de predicaţie.[2] Aceasta este şi condamnarea finală, aruncată de comentator sistemului leibnizian, sistem care, prin prejudecata propoziţiilor analitice, ar fi căzut într-un formalism excesiv, de folos poate în logică, în algebra obişnuită şi în geometrie, dar dăunător invenţiei filozofice propriu-zise.[3]

Dar tendinţa generală a sistemului leibnizian e mai precisă decît formalismul relevat de Russell: e un anumit matematism, care ne pare a caracteriza, şi în fapt a caracterizat, raţionalismul modern. Combinatoria la Leibniz, ştiinţa proporţiilor la Descartes, idealul de simplitate obiectivă şi certitudine subiectivă, pe care numai matematicile îl satisfac, creează un climat în care oricine se poate lesne regăsi. Numai că, dacă matematismul este cadrul înăuntrul căruia se caută modalităţile unei logici a invenţiei — căci n-a încetat tot timpul să fie vorba despre ea —, sorţii de a capta viaţa spiritului se împuţinează poate. Tocmai aceasta, în definitiv, ar trebui să fie o logică a invenţiei (dacă apropierea termenilor nu reprezintă cumva o contrazicere a lor): regăsirea căilor spiritului, care tinde fără odihnă înspre ceva nou, care este neîncetat invenţie. În cadrul matematismului, mai este cu putinţă o asemenea captare a izvoarelor gîndirii însăşi? Fie că e ştiinţă a combinatoriei, ori ştiinţă a proporţiilor, logica invenţiei, concepută după prototipul matematicilor, automatizează actul de invenţie, înlocuind spontana sa desfăşurare cu una dinainte calculată. Şi, de altfel, însuşi instrumentul de invenţie mai este el unul suplu, în stare de neprevăzuturi, apropiat cu adevărat de prospeţimea unei vieţi a spiritului, sau este mai degrabă — cum

---

[1] *Ibid.*, pp. 67–68.
[2] *Ibid.*, pp. 129–130.
[3] *Ibid.*, p. 192.

dădeam a înţelege mai sus — un simplu artificiu de invenţie, artificiul combinărilor pe de o parte, şi cel al ecuaţiilor algebrice pe de alta? Raţionalismul, prin urmare, poate să îşi supranumească metoda o logică a invenţiei; dar faptul că se ajunge acolo în chip necesar, impune operaţii exclusiv cu cantităţi pure, cum era cazul la Descartes, ori cu noţiuni fundamentale şi de o simplitate matematic simbolizabilă, cum era cazul la Leibniz; cu alte cuvinte restrînge cîmpul invenţiilor posibile la cele de tip matematic.

Nu sînt toate cunoştinţele de acest tip? se întreabă aici raţionalismul. Şi tocmai pentru că răspunsul său este afirmativ, soluţiile aduse vor fi dinainte orientate. De aceea cu multă pătrundere arată un gînditor contemporan, anume Husserl, că Descartes — pe care încerca şi izbutea să îl actualizeze în alte privinţe — greşeşte atunci cînd îşi dă dinainte, pentru întemeierea sa filozofică, un ideal, care e geometria ori fizica matematică.[1] Cu un temei cel puţin egal s-ar putea rosti acelaşi lucru despre Leibniz şi despre combinatoria sa. E de prisos, în consecinţă, să se observe, cu privire la caracteristica universală, că seamănă cu efortul lui Platon din *Sophistes*, de a găsi care sînt conceptele ce se potrivesc între ele, convieţuind într-un acelaşi subiect, aşa cum convieţuiesc literele în cadrul cuvintelor.[2] Căci, după cîte am încercat să arătăm la Platon, amestecul Ideilor înfăţişează cu adevărat o însufleţire a gîndirii, pe cînd în punctul acesta Leibniz nu putea duce decît la automatizarea ei prin matematici. Dacă matematicile rămîn oricînd un statornic ferment al filozofiei, poate li se cere prea mult a fi şi un prototip. În matematici există ceva ireductibil la matematică: faptul invenţiei, asupra căruia poartă tocmai filozofia. A o matematiza deci pe aceasta nu revine la a-i condamna ori restrînge dinainte exerciţiul? Matematicile sînt, pentru ea, în conţinutul şi spiritul lor, un cîmp privilegiat, nu însă sensul ei unic. Ele însele se cer întemeiate, mai puţin în înţelesul că solicită o fundamentare pentru axiomele lor[3], cît în cel că au nevoia, principial fireşte, să înţeleagă cum e cu putinţă

---

[1] *Méditations cartésiennes,* A. Colin, 1931, p. 6.

[2] C. Ritter, *Platon,* München, 1923, vol. II.

[3] Leibniz susţine că şi axiomele trebuie „demonstrate", deci reduse la cadre larg matematice.

activitatea spiritului o dată cu ele. Nu matematicile sînt știința spiritului, și de aceea nu ele dau cadrele în care se va mișca acesta. Dacă raționalismul vrea să capteze faptul activității spiritului — și ce altceva poate năzui o logică a invenției? —, trebuie să își amintească, uneori, că prestigiul matematicilor nu poate însemna și tirania lor.

INVENȚIE FĂRĂ MATEMATISM

E surprinzător să vezi că tocmai Descartes e cel care își întoarce, pentru o dată, privirile de la matematici. Deși proclamase necontenit contrariul, făcînd din cunoștințele matematice prototipul oricărei cunoașteri[1], nevoia invenției, la el, mai prevede o îndrumare, în afară de cea matematică, ale cărei îngrădiri le-am descris mai sus. Să fie cu adevărat o a doua logică a invenției? Este în orice caz un al doilea mod inventiv, poate nu ridicat, în cartezianism, la rangul unei metode constituite — sau socotite astfel —, cum era prima, dar decurgînd la fel de firesc din presupozițiile și nevoile sistemului. Dacă primul mod era caracterizat mai ales de Leibniz, prin instrumentul combinatoriei, față de care instrumentul cartezian al unei științe a proporțiilor prezenta cel puțin o identitate de spirit, cel de-al doilea reiese îndeajuns de limpede dintr-o opoziție pusă în lumină de către Descartes, în *Meditații*, între invenția filozofică și demonstrația matematică. Amîndouă decurg, de altfel, din conceptul de natură simplă. Am subliniat, în conceptul acesta, echivocul de a reprezenta, în ceea ce privește conținutul său, cînd un element simplu, cînd o propoziție simplă.[2] Echivocul acesta nu îi era prezent desigur lui Descartes, pentru că el nu se gîndea la conținutul naturii, ci la modul ei de achiziție, numind natură simplă tot ce se capătă în chip simplu, adică printr-o intuiție intelectuală: tot ce era un „de-la-sine-înțeles". Cu toate acestea echivocul avea urmări precise, și care ar fi fost vădite chiar filozofului, dacă acesta ar fi stăruit în a sta-

[1] Gilson, *Discurs*, „Notă", Vrin, 1925, p. 201: „Descartes rezervă numele de adevăr numai cunoștințelor de tip matematic".

[2] Corectăm, cu acest prilej, afirmația pe care o făcusem altă dată — în *Concepte deschise* —, cum că natura simplă a lui Descartes nu pare a fi la el decît de esență conceptuală.

bili sensul metodologic al cercetărilor sale. Căci dacă natura e element simplu, atunci ştiinţa invenţiei e, într-un sens larg, ştiinţă de tip combinatoriu; iar dacă e propoziţie simplă, atunci invenţia are loc linear, deductiv, după un model pe care Descartes îl va descrie explicit numai la finele „Răspunsurilor" la cel de-al doilea şir de „Întîmpinări" ce se aduseseră *Meditaţiilor* sale.

Autorii anonimi ai celui de-al doilea şir de „Întîmpinări" cereau lui Descartes să îşi înfăţişeze filozofia în chip geometric, folosind postulate, axiome şi demonstraţii, spre a constrînge toate spiritele să îi accepte adevărul. Filozoful răspunde la aceasta că, într-o privinţă, a şi făcut-o, iar în alta nu-i pare necesar nici potrivit a o face. Într-adevăr, după el, geometria desfăşoară în primul rînd o anumită ordine: este ordinea care prevede ca lucrurile înfăţişate mai întîi să fie cunoscute fără ajutorul celor ce urmează, cu alte cuvinte să fie, dacă nu chiar simple, în chip simplu cunoscute, ele precedînd cunoaşterea celor compuse ori derivate; aceasta este tocmai ordinea pe care el, Descartes, a respectat-o în *Meditaţii*, deci pînă aici s-ar putea spune că a procedat geometric. Dar în ceea ce priveşte nu ordinea ci demonstraţia, *Meditaţiile* — spune autorul lor — nu au urmat pe cea obişnuit geometrică. Demonstraţiile geometrice se înfăţişează sintetic, adică pleacă de la postulate, definiţii şi axiome, expunînd limpede cum se justifică o invenţie; nu arată însă cum se inventează efectiv ceva, modul apropiat fiind, de astă dată, analiza iar nu sinteza. Analiza ori rezoluţia procedează de la cauze la efecte, sinteza, într-un anumit sens, de la efecte la cauze.[1] Fireşte că şi

---

[1] Despre analiza anticilor, istoricii (Hamelin, *Le Système de Descartes*, Alcan, 1921 ed. a 2-a, p. 56, şi Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, Vrin, 1934, p. 175) spun că ea constă din a lua ca admis însuşi lucrul în cercetare, şi din a scoate de aici consecinţe, pînă se ajunge la o propoziţie dinainte cunoscută. Sinteza face drumul invers, dar, observă Hamelin (p. 57), plecînd de la o propoziţie stabilită, ea nu ar şti încotro să meargă spre propoziţia ce vrea să dovedească.

Dacă acceptăm că acesta e sensul analiticului la Descartes, înţelegem de ce singură analiza cunoaşte căile invenţiei, căci ea singură sfîrşeşte prin a afla ceea ce spiritul nu cunoştea. Sinteza expune doar cele ce cunoscuse dinainte. Cît despre mersul de la cauze la efecte şi invers, despre care vorbeşte Descartes, nu poate fi luat, la el, decît în înţelesul că lucrul de cunoscut este cauza care pune în mişcare şi dă direcţie cunoaşterii.

geometria inventează tot pe căile analizei. Dar, spune Descartes, întîmpinătorii îi cer, desigur, să folosească sinteza; iar aceasta nu se potriveşte filozofiei, şi de aceea *Meditaţiile* sale nu au înfăţişarea obişnuit geometrică.

Cum s-ar înfăţişa ele geometric, adică după modul expozitiv al geometriei, cel sintetic? Descartes dă la finele „Răspunsurilor" un tablou „geometrizat" al filozofiei sale[1], şi e destul să îl compari cu schema *Meditaţiilor*, spre a vedea ce răsturnări au loc. Dar modul sintetic impune — arată autorul în aceleaşi „Răspunsuri" — să se pornească de la postulate şi axiome acceptate de toată lumea; iar în timp ce în geometrie acest lucru e lesne de obţinut, căci axiomele ei se potrivesc cu intuiţiile simţurilor, în metafizică, dimpotrivă, noţiunile fundamentale sînt împăienjenite de prejudecăţile sensibile, şi de aceea nu pot fi lesne acceptate de către oricine. Pe deasupra, analiza e cu atît mai vrednică de preferat cu cît, arătînd calea pe care a fost găsit un lucru, îngăduie fiecăruia să îşi însuşească, într-un anumit fel, invenţia. Urmîndu-i îndrumarea, spiritul cercetătorului reface o creaţie, în aşa măsură încît să se poată socoti creator el însuşi. De aceea, încheie Descartes, a şi intitulat el „meditaţii", iar nu dispute ori expuneri de chestiuni, gîndurile sale metafizice. Filozofia — atît pentru cel care o cugetă cît şi pentru cel care o regîndeşte — trebuie să fie un exerciţiu viu, personal: meditaţie pur şi simplu.

Pentru istoria lui ceva nou, e de tot interesul gîndul acesta, chiar episodic, al lui Descartes. El pune în lumină îndrumarea, mai adîncă decît matematismul, de care devenea conştient filozoful, în legătură cu activitatea spiritului. În măsura în care se concentrează în urmărirea de ceva nou, această activitate e prezentă şi în matematici, care au şi ele nevoie de un act de invenţie. În schimb, acum, actul de invenţie e cel care comandă matematicilor, nu acestea din urmă lui, definindu-l şi ilustrîndu-l. Analiza despre care vorbeşte Descartes există şi în geometrie, dar nu se mai înfăptuieşte după tipul geometriei. Se atinge în sfîrşit viaţa spiritului o dată cu ea, viaţă pe care şi matematicile o exprimă implicit — analiza pe care anticii ne-au ascuns-o, după Descartes, era traducerea ei din plin —, dar pe care singură filo-

[1] V. adausul la al doilea şir de „Răspunsuri", ed. A.-T, vol. IX.

zofia e în măsură să o redea la propriu. Căci singură filozofia poate să se înfăţişeze şi drept altceva decît o ştiinţă constituită, deci „sintetic" demonstrabilă: ea poate fi o adevărată filozofare. Termenul nu mai e al lui Descartes; totuşi ce altceva înseamnă „meditaţia" pe care o proclamă drept cel mai potrivit exerciţiu filozofic, dacă nu desfăşurarea vie, dramatică, a gîndirii care filozofează? Din punctul acesta de vedere, faptul că o filozofie convinge ori nu, e secundar. E de esenţa adevărului obiectiv dovedit să convingă şi să se impună; filozofia, înţeleasă ca meditaţie, nu face decît să trăiască o gîndire, să „fie"; şi cel mult să îndemne la retrăirea ei. A fi mai puţin o demonstraţie cît o cale — e ceea ce indică Descartes drept misiune a filozofiei.[1]

Dacă acum revenim de la locul acesta al *Meditaţiilor* la textele obişnuite ale sistemului şi la spiritul lui general, sîntem siliţi să admitem că filozofia lui Descartes nu este, de cele mai dese ori, una a actului de invenţie. E drept că interesul pentru metodă, privită ca o adevărată logică a invenţiei, ne-ar putea face să credem că, în oricare din îndrumări i-am cerceta gîndirea — îndrumarea matematizantă, descrisă mai sus în comun cu Leibniz, şi cea proprie din *Meditaţii*, amintită aici —, Descartes păstrează un loc central faptului invenţiei. Vorbind la propriu însă, chiar dacă problema lui ceva nou apare de ambele dăţi, doar ultima îndrumare ţine de o filozofie a invenţiei înţeleasă ca regăsire a vieţii autentice a spiritului. Punctul de vedere în care, mai mult incidental, se aşezase, îl va părăsi degrabă, în parte pentru că matematicile continuau să îşi exercite asupră-i prestigiul lor, în parte pentru că sistemul cartezian năzuia să capete o consacrare obiectivă.

Se uită într-adevăr prea des că Descartes visa să substituie învăţătura sa celei aristotelice, şi deci să ajungă, într-un fel ori altul, autor de şcoală. Îndemnul acesta, care uneori iese limpede la iveală cînd e vorba de raporturile cu teologii ori cu unele uni-

---

[1] Locului acestuia din „Răspunsuri" îi putem adăuga răspunsurile de la al şaptelea şir, unde, la chestiunea 2, pct. 1, Descartes precizează sensul metodic al filozofiei sale şi accentuează că se aşază din punctul de vedere al spiritului, nu al obiectului. De asemenea *Tratatul asupra pasiunilor* poate fi interpretat ca propunînd nu dogme morale ci norme, tot metodice, valabile pentru toţi.

versităţi olandeze, era sortit să îi deformeze oarecum gîndirea. E de netăgăduit că vrea să predea. De altfel, cum ar putea să nu o vrea de vreme ce, pe de o parte, e încredinţat că deţine adevăruri speculative şi practice, pe care Şcoala nu le posedă, şi, pe de altă parte, el singur declară toate cugetele în stare de a atinge culmile cele mai înalte ale ştiinţelor?

În linii mari, întreaga sa filozofie e orientată spre aceasta. Multă vreme Descartes nu publică nimic, ci doar îşi „exercită spiritul“ în metoda ce descoperise — dacă trebuie să luăm întocmai cele ce ne spune în *Discurs*. Cînd însă începe să publice, el vrea să persuadeze; vrea să găsească feluriţi colaboratori, dacă nu chiar discipoli; vrea uneori să capete sprijinul celor în măsură să ajute progresul ştiinţei, şi în orice caz năzuieşte să transmită cît mai multora adevărurile descoperite de el. Într-o scrisoare din 31 decembrie 1640 către Mersenne, deci încă înainte de apariţia *Meditaţiilor*, unde va spune că vrea să filozofeze iar nu să facă sistem, filozoful mărturiseşte totuşi că are intenţia să îşi redacteze ideile în aşa fel încît ele să poată fi predate.[1] De obsesia aceasta nu se va elibera Descartes pînă ce nu va da la iveală *Principiile de filozofie*, opera care trebuia să încoroneze sistematic gîndirea sa. Cît despre *Tratatul asupra pasiunilor*, ori raporturile sale de la profesor la elev cu principesa Elisabeth şi cu regina Christina a Suediei, e vădit că izvorăsc din aceeaşi pornire sistematică de a expune.

Sîntem deci siliţi să recunoaştem că modul sintetic al expunerii, mai mult decît modul analitic al invenţiei, domină la Descartes. De altfel, spiritul pedagogic şi sistematic, de care dă el aici dovadă, ţine, poate, de acelaşi matematism amintit mai sus, care îndruma spre demonstraţie şi făcea în egală măsură ca raţionalismul să înăbuşe libera desfăşurare ori înţelegere a vieţii spiritului. Iar acestea două nu sînt singurele care să întîrzie o filozofie a invenţiei. O asemenea doctrină — şi prin ea se poate înţelege fie o filozofie care este invenţie în act, aşa cum sînt *Meditaţiile*, fie, mai ales, una care reflectează asupra actului de invenţie, aşa cum sînt paginile despre analiză şi sinteză de la „Răspunsurile secunde“ — are o anumită orientare, pe care o

---

[1] *Op. cit.*, ed. A.-T., vol. III, p. 276.

putem pune acum în lumină tocmai prin contrast cu Descartes şi raţionalismul. E orientarea spiritului către viitor. Filozofia lui Descartes vorbeşte necontenit de aflarea a ceva nou, de ştiinţele ce urmează a fi întemeiate, de adevărurile ce pot fi de-acum înainte găsite — dar nu e efectiv orientată spre viitor. O filozofie astfel orientată e una vie, ori a ceea ce e viu; mai mult filozofare, într-un cuvînt, decît sistem deductiv, dacă e vorba de invenţie în act; mai mult atentă la consecinţe decît la principiu, dacă e vorba de reflectare asupra invenţiei. După cum aminteam, Descartes nu a făcut, din filozofia sa, o permanentă meditaţie analitică, deci o nemijlocită izbucnire de viaţă a spiritului; iar pe de altă parte nu a încetat să creadă în primatul „principiilor". Sub raportul acesta din urmă, doctrina sa este o adevărată filozofie a principiului ori a cauzelor, iar dacă matematismul şi pedagogismul văduvesc de spontaneitate spiritul, la fel întoarcerea necontenită înspre cauze ascunde dinamismul lui.

Înţelegem printr-o filozofie a cauzelor una care proclamă: ceea ce precede e mai bun decît ceea ce urmează. E atitudinea care instituie un primat al cauzei asupra efectului, atitudinea bunului simţ însuşi, şi de aceea toate filozofiile care ţin de o asemenea inspiraţie — cele mai multe filozofii, de altfel — se înscriu pe linia bunului simţ. Despre Platon se arată în mod obişnuit, şi poate nu cu îndreptăţire, că aparţine tipului acestuia; Aristotel, în schimb, îi aparţine din plin; cît despre Descartes şi Leibniz, ei nu îi sînt defel străini, chiar dacă, în unele cazuri — iar la Descartes am şi văzut un caz — par a ţine şi de un alt tip de gîndire. Preeminenţa principiului se traduce, în ordine creaturală, cu perfecţiunea Creatorului în raport cu făptura (oricît de grele ar fi explicaţiile ce se pot da, ca atare, imperfecţiunii făpturii, răului din lume), tocmai în forma sub care metafizica lui Descartes şi teodiceea lui Leibniz regăsesc o filozofie a cauzelor.[1] La rîndul ei, oricum s-ar prezenta, ca o filozofie unde cauza să fie numai în trecut, deci cauză eficientă, ori şi în viitor — ţintă —, deci cauză finală, o asemenea filozofie a cauzelor sfîrşeşte prin a fi un realism, dacă ni se îngăduie să numim realism orice filo-

[1] Nu trebuie să se creadă că orice filozofie creştină, folosind tema creaţiei, e şi una a cauzelor. Am văzut cu Augustin un tip de gîndire care îngăduie alte valorificări filozofice decît cele curente ale creştinismului.

zofie a gata-făcutului (în spirit ori în natură). Unei filozofii a cauzelor i se opune însă cea pe care o putem provizoriu numi, împreună cu Natorp, una a căii.[1] Între ele, ultima e cea care, luptînd împotriva oricărui gata-făcut, dă socoteală de viaţa inventivă a spiritului, şi tot ea orientează cu adevărat către viitor. Căci dacă şi filozofia cauzelor are, prin cauza finală, perspectiva unui viitor, ea impune singură ca perspectiva să fie închisă, prin tot ce e predeterminat în ea însăşi. Doar în aparenţă finalitatea îngăduie un dinamism spiritului; o desfăşurare liberă, deschisă, iubitoare de ceva nou şi purtătoare de viitor, nu îngăduie decît filozofia căii. Ea singură arată cum e cu putinţă acest permanent viitor al spiritului, care este cunoaşterea.

Regăsim aici, dacă adîncim cele două perspective filozofice, una din antinomiile fundamentale spiritului, cea dintre contemplaţie şi cunoaştere. De la Platon, filozofia nu mai făcuse o preocupare principală din punerea acestor două moduri; ba şi mai mult, uitase că e vorba de o antinomie, şi credea, cu o stăruinţă pe care bunul simţ nu înceta şi nu încetează să o susţină, că problema cunoaşterii se poate pune în termeni de contemplaţie. Fără a se înfăţişa chiar ca obiect de contemplaţie, principiul-cauză indică totuşi o anumită nostalgie a contemplaţiei, un gust pentru gata-făcut, o dorinţă de a regăsi, oarecum în trecut, realităţi dinainte date. Cunoaşterea însă, după cum statornic o arătăm, este mai mult orientată spre viitor, către ceva nou, iar în timp ce contemplaţia solidifică, singur actul de cunoaştere e sortit să însufleţească. El are un caracter productiv şi dramatic, pe care nu modul contemplativ îl poate exprima. A face deci din actul cunoaşterii un soi de contemplaţie e un îndemn firesc şi totuşi nelegitim. Am văzut, la Platon, ce amploare căpăta concepţia filozofică, tocmai pentru că ţinea seama de antinomia constituită de cele două moduri. Raţionalismul nu mai poate da acelaşi sentiment.

---

[1] Am rezumat, în capitolul asupra lui Platon, vederile lui Natorp şi deosebirea între dogmatism şi idealism, care stau, desigur, la originea distincţiei noastre între o filozofie a cauzelor şi una a căii. Numai că ni se pare a putea aduce două lucruri noi: tema vieţii spiritului, pe de o parte, şi deosebirea, ce vom folosi mai jos, între contemplaţie şi cunoaştere, pe de alta.

Dimpotrivă chiar, raţionalismul e prin însăşi natura sa îndrumat spre o valorificare exagerată a principiului. Toate decurg de sus în jos, la el. Pentru Descartes, există o ordine a adevărurilor, ca şi o rînduială morală de altfel, dinainte statornicite de voinţa divină, prin decretele ei. Dumnezeu, după el, nu a voit lumea aceasta fiindcă e bună, ci ea e bună fiindcă a voit-o Dumnezeu. Adevărurile sînt aşa cum sunt, pentru că şi ele reprezintă decrete ale voinţei divine. Dumnezeu nu a voit ca suma a trei unghiuri dintr-un triunghi să facă două unghiuri drepte, pentru că a înţeles că nu se putea altfel, ci invers, pentru noi e adevărat că cele trei unghiuri fac două drepte tocmai pentru că Dumnezeu a prescris-o.[1] Ca şi ordinea bunătăţii, cea a adevărului e un gata-făcut, statornicită fiind o dată pentru totdeauna. În faţa acestei lumi, mai rigide decît cea a Ideilor platonice literal înţelese, spiritul nu mai inventează cu adevărat; într-un anumit sens nici nu mai cunoaşte: ci regăseşte, contemplă. Intelectul nu e orientat spre viitor; e spre trecut, ori atunci spre eternitate.

Un asemenea realism al esenţelor, o astfel de filozofie a gata-făcutului, nu pot fi trecute cu vederea în raţionalismul lui Descartes, şi în nici un caz nu pot îngădui să facem din doctrina sa o filozofie a lui ceva nou. Principiul, nu căutarea primează în ea. Obiectul, nu spiritul dă direcţia. Cînd vrea să ştie ce e o figură geometrică, filozoful găseşte[2] că, deşi ea „nu există nicăieri în afara cugetării mele, este totuşi hotărnicită o anumită natură, esenţă, ori formă neschimbătoare a ei, ce nu a fost alcătuită de mine şi nici nu atîrnă de mintea mea". Dacă un potrivnic îi

---

[1] „Răspunsurile" la al şaselea şir de „Întîmpinări" aduse *Meditaţiilor*, pct. 6. De asemenea, scrisoarea din 15 aprilie 1630 către Mersenne, ed. A.-T., vol. I, p. 145, şi scrisoarea din 5 mai 1630, unde socoteşte un sacrilegiu să se afirme că adevărul unui lucru ar precede actele lui Dumnezeu. V. şi L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du „je pense donc je suis"*, Alcan, 1920, p. 313, care consideră trăsătura aceasta drept o moştenire a realismului antic. A se vedea totodată felul cum foloseşte ideea unui Dumnezeu creator de adevăruri cunoscutul istoric Henri Gouhier în *Le grand trompeur et la métaphysique cartésienne* (Travaux du IX-ème Congrès de Philosophie, 1937).

[2] V. începutul Meditaţiei V şi „Întîmpinări şi Răspunsuri", al cincilea şir, pct. 1e.

obiectează că ideea e, psihologic, ceva real, fără să trimită cu necesitate în afara intelectului, Descartes răspunde că, spre a fi concepută, o idee are nevoie de o cauză, iar tocmai cauzele diferite fac ca ideile noastre să aibă un anumit conţinut, să fie specifice.[1] Că aceste cauze există înăuntru, ele ţinînd de facultatea noastră de cunoaştere, căreia îi sunt înnăscute — cum se spunea despre esenţa triunghiului —, nu e decît o soluţie provizorie. În cele din urmă spiritul trebuie să fie transcendat, căci însăşi facultatea sa de a avea anumite idei, cum e cea de Dumnezeu, nu se poate explica decît prin existenţa unui Dumnezeu care o pricinuieşte şi îi garantează necontenit activitatea.[2] Spiritul se mişcă între Creatorul care îl determină o dată cu tot restul şi predeterminările ideale, ce sînt împlîntate tot de către divinitate, în cuget. Cauza-principiu primează: Creatorul asupra spiritului, obiectul ideal al cunoştinţei asupra actului de cunoaştere.[3]

Fireşte, alături de aceste trăsături hotărît realiste, se pot sublinia şi unele de inspiraţie idealistă (idealism ca împotrivire la gata-făcut). Primele precumpănesc totuşi, aşa cum precumpănesc şi în raţionalismul lui Leibniz. Dacă despre acesta s-a putut spune că e primul filozof modern ce proclamă principiul că în cunoaştere intelectul e activ şi constructiv, iar nu pasiv şi con-

---

[1] V. primele „Răspunsuri“, pct. 2. Din *Meditaţii* ca şi din „Răspunsuri“, se vede limpede ce caută Descartes peste tot: cauza formală, actuală, a ideilor. „Am ideea de substanţă fiindcă sînt eu însumi substanţă“, proclamă el.

[2] Al doilea şir de „Răspunsuri“, pctele 3 şi 4. S-ar putea spune chiar că este o obsesie a lui Descartes aceea de a transcende conştiinţa, obsesie care duce la argumentul ontologic. Dar, în fond, o transcende el mai mult decît Dumnezeu şi produsele Lui ideale?

[3] O interesantă sugestie dădea Pierre Boutroux (*L'Imagination et les mathématiques selon Descartes*, Alcan, 1900, p. 15), cînd arăta că imaginaţia lucrează în timp iar intelectul în afară de timp; prima e mişcare, vede ce e schimbător în lucruri, celălalt dimpotrivă. Imaginaţia ar fi deci un factor de cunoaştere şi mişcare, intelectul oarecum de contemplaţie şi fixare. Restul lucrării admite, din ce în ce mai mult, că Descartes tindea să restrîngă rolul imaginaţiei (v. de ex. pp. 33 ş. urm.). Ne este greu, prin urmare, să dăm observaţiei lui Pierre Boutroux altă valoare decît cea de ingenioasă sugestie. Dimpotrivă, rolul pe care îl atribuie el activităţii intelectuale confirmă felul cum interpretăm intelectualismul cartezian drept unul reprezentativ pentru ceea ce am numit filozofia principiului.

templativ,[1] lucrul este adevărat, dar numai pentru unele momente ale gîndirii sale. În liniile lui mari, sistemul leibnizian este şi el stăpînit de o pornire realistă. Între altele, e caracteristic acel mic dialog,[2] unde se întreabă dacă adevărul rezidă în gîndire ori în lucruri, şi măsura în care arbitrariul limbajului omenesc, exprimînd adevărul, face ca însuşi acesta să fie arbitrar. Dezlegarea e că, deşi cuvintele sînt arbitrare, întrebuinţarea şi întovărăşirea lor nu este la fel, ci stă într-un anumit raport cu lucrurile înseşi, iar tocmai acest raport defineşte faptul adevărului. Cu o astfel de soluţie, teza realistă are de la început perspective favorabile în leibnizianism.[3]

Dar mai este ceva: nu numai prin cele mai dominante din tezele ce le susţine, dar chiar prin natura sa, raţionalismul pare a ţine de ceea ce numeam o filozofie a principiului. El crede într-o ordine oarecum prestabilită, pe care spiritul o regăseşte în realitate, prin simplul fapt că şi el şi realitatea sînt raţionale. Ce sens are noutatea pentru raţionalism? „*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*", spune Leibniz. În această lume în care ordinea e prestabilită, nu e loc pentru o liberă desfăşurare a spiritului, ci numai una care să întîlnească ceea ce i se prescrisese.[4] Logica invenţiei este, fireşte, în sensul cel mai riguros o logică; dar nu mai este una a invenţiei, ci a întîlnirii spiritului cu dinainte-inventatul.

Iată aşadar cum se întîmplă că pornirea către o autentică filozofie a spiritului este, în cele din urmă, înăbuşită în raţionalism.

---

[1] Herbert Wildon Carr, *Leibniz*, Boston, 1929, p. 176.

[2] *Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis realitate*, ed. Erdmann, pp. 76 ş. urm.

[3] Realismul, care a fost definit mai sus ca doctrină a gata-făcutului, poate foarte bine lua forma unui gata-făcut extern: acesta şi e sensul său obişnuit, sens în care Couturat, de pildă, spune despre Leibniz că e „realist din tendinţă şi instinct" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 95).

[4] Citatul e din *Dialogus de connexione*, ed. Erdmann, p. 77. Deosebirea dintre teza raţionalistă şi ştiinţa de azi, de pildă, care e orientată cu adevărat spre ceva nou, se poate întrezări din constatarea ce face un filozof al ştiinţelor (Gonseth, *L'Unité de la connaissance scientifique*, comunicare ţinută la Congresul Descartes, 1937, vol. IV, p. 64). Cunoştinţa de care ne simţim azi în stare nu mai e una predicativă (cum e în raţionalism); adică, nu mai vedem nici o certitudine care să fie socotită independentă de orice progres ulterior cunoaşterii.

Ea era de la început stînjenită de matematism, care o închidea într-un orizont îngrădit, orizont ce nu putea fi depăşit decît prin întrebarea asupra invenţiei matematice înseşi: raţionalismul însă se oprea la invenţia prin matematici. În al doilea rînd, raţionalismul e dominat de o pornire pedagogică, hotărît deformatoare. El era, poate, dator să o facă, de vreme ce avea un adevăr al său de substituit adevărului Şcolii; dar cum din filozofie nu rămîne adevărul ci deformarea adusă de el, raţionalismul cade în soarta comună doctrinelor ce vor să iasă — şi aproape orice doctrină filozofică vrea într-un fel ori altul să iasă — din istorie. În al treilea rînd, doctrina filozofilor moderni păcătuieşte, faţă de temele adînci ale spiritului, prin aceea că are prea multe trăsături dintr-o filozofie a principiului, aşadar din una ce nu iubeşte cu adevărat viitorul, e prea plină de gata-făcuturi, numără prea multe predeterminări, într-un cuvînt contemplă prea stăruitor, spre a mai putea năzui să fie o filozofie a cunoaşterii.[1] Şi, de altfel, nu stă în însăşi natura raţionalismului să secătuiască de modurile ei vii conştiinţa cunoscătoare? De aceea, în istoria ideii unei astfel de conştiinţe, locul lui Descartes, ca şi al lui Leibniz, e mai mic decît părea la prima vedere. Şi de astă dată, mai mult decît soluţia pe care o aduc ei, criza cea nouă pe care o prilejuiesc răspunde intereselor filozofiei.

SENSUL PROBLEMEI LUI CEVA NOU

Cînd cercetezi problema lui „cum e cu putinţă ceva nou“, Descartes şi Leibniz îţi vin de la început în minte, cu acea logică de invenţie ce o desfăşoară. Cine, dacă nu ei, se întreabă cum e cu putinţă ceva nou? Întîrzierea în raţionalism ne-a arătat, în

---

[1] Ch. Serrus (*La Méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Alcan, 1933, p. 16), scrie că teoria intuiţiei, din *Reguli*, orientează sistemul în sensul conceptualismului, şi face din cunoaşterea pură o contemplaţie. Susţinem şi noi că Descartes sfîrşeşte într-o anumită contemplativitate, dar care nu ţine de intuiţionism (căci intuiţia dă naturi simple, care sînt şi propoziţii, deci comportă cunoaştere, nu doar contemplaţie), ci de folosirea Principiului, descrisă mai sus. V. şi în Cassirer (*Lebniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 82) afirmaţia că adevărurile veşnice, la Descartes, depinzînd de Dumnezeu, nu sînt factori productivi şi independenţi ai obiectivităţii.

schimb, că nu acolo se pune în sensurile ei adevărate problema, chiar dacă se pune în termenii lui ceva nou. Logica invenţiei se dovedea a fi cu dublă inventivitate: ea năzuia căpătarea de cunoştinţe noi, iar în acelaşi timp prevedea un instrument nou. Numai că problema lui cum e cu putinţă ceva nou este — abia acum o putea arăta limpede — mai adînc şi mai semnificativă pentru viaţa spiritului, de cum se pune în logica, de dublă inventivitate, a raţionalismului. Într-un fel, am putea spune că atingem, aici, un al treilea înţeles pentru problema lui ceva nou, înţelesul cu adevărat filozofic şi pe care am încercat să îl desprindem statornic, de-a lungul lucrării de faţă. Problema posibilităţii a ceva nou nu este, pentru noi, căutarea unor cunoştinţe noi, nici măcar tema lui cum e cu putinţă un instrument nou, ci este: cum e cu putinţă „actul“ spiritului de a atinge, printr-un instrument nou, o cunoştinţă nouă. Accentul cade acum mai puţin pe lucrul inventat, nici măcar exclusiv pe mijlocul invenţiei, ci asupra spiritului însuşi, care îngăduie invenţia; care, de fapt, este neîncetat invenţie. Cînd afirmăm că filozofia are ca principal obiectiv viaţa spiritului, către acest fel de a fi viu al spiritului ne îndreptăm privirea.

În lumina interesului de mai sus, logica invenţiei pe care o analizam în raţionalism ne reţinea doar în măsura în care era în stare să reveleze viaţa spiritului, obiectivul către care în chip firesc sîntem orientaţi. Aşa privindu-le, nu răstălmăceam defel lucrurile, deoarece pentru toţi istoricii filozofiei raţionalismul modern aduce o schimbare a punctului de vedere, el accentuînd interesul pentru subiect şi pentru activitatea cunoscătoare a spiritului; din întoarcerea spre subiect şi tendinţa de interiorizare a unui Descartes s-a putut chiar face una din orientările cruciale în gîndire. Dar orientarea e prea generală, prea nedeterminată, spre a ne mulţumi întocmai cum o găsim. De aceea ne-a plăcut să scoatem la iveală trăsături, lăsate implicite în raţionalism, deşi din plin caracterizatoare pentru viaţa spiritului. De subliniat în primul rînd era însăşi tema unei vieţi neodihnite a spiritului: la ce altceva se poate gîndi Descartes atunci cînd îndeamnă spiritul să nu lenevească? De aceea şi combate întrebuinţarea exclusivă a silogismului ca instrument de cunoaştere, şi propune

metoda sa, sortită să întreţină permanent mobilizat spiritul, cu toate facultăţile lui, chiar şi cele auxiliare. Dar analizarea metodei carteziene duce, la rîndul ei, la constatarea că implicaţiile sînt şi aici numeroase, ele configurînd un concept de metodă atît de complex încît te întrebi dacă nu acoperă conceptul de filozofie însuşi. Într-adevăr, cîteva din marile probleme ale filozofiei intră în joc, o dată cu punerea metodei ca logică a invenţiei: problema cunoaşterii intuitive şi raţionale a ideilor înnăscute ori dobîndite, problema categoriilor, ca şi aceea — centrală după noi — a lui cum e cu putinţă să cunoşti ceva ce nu cunoşti. Raţionalismul le transfigurează pe toate, datorită concepţiei ce profesează despre spirit că atinge în chip statornic un „de-la-sine-înţeles". Ideea înnăscută ca şi categoria ori natura simplă sînt moduri şi nimic altceva ale acestui „de-la-sine-înţeles". De la început se poate vedea aici cît de nepotrivită este interpretarea psihologică a inneităţii; căci „înnăscut" nu înseamnă defel o delimitare a vreunei regiuni sufleteşti. Pentru ilustrarea erorii ce se săvîrşeşte uneori în interpretarea inneităţii raţionaliste, e destul să subliniem că ideile înnăscute sînt privite drept gata-făcuturi, cînd în fapt ele nu reprezintă, la Descartes şi Leibniz, momente de odihnă ale gîndirii, ci tocmai principii intime de însufleţire a ei. Iar o asemenea interpretare nu are decît o explicaţie şi o scuză: ideea de Dumnezeu, a cărei prezenţă în sînul celor înnăscute ar schimba cu totul natura acestora, dacă nu am şti bine că ea figurează acolo în alt fel şi din alte motive decît cele care duceau la proclamarea unui înnăscut, ca expresie a „de-la-sine-înţelesului". Am văzut în continuare că rostul acestor probleme pe care le ridica metoda era să semnifice, prin ridicarea la naturile simple şi ideile înnăscute, adîncirea în sine a spiritului, înainte de a întreprinde activitatea sa de cunoaştere. Cum însă prin adîncire în sine întîlneşte două tipuri de lucruri „de-la-sine-înţelese", elemente simple ori propoziţii simple (le-am găsit incluse pe amîndouă în conceptul de natură simplă, care deci ni se părea echivoc; dar acelaşi echivoc îl puteam sublinia în ideea înnăscută), căile pe care se poate îndruma spiritul, în pornirea sa către ceva nou, sînt două. Pentru întîia cale e caracteristic în raţionalism efortul către o combinatorie, întemeiată după modelul

matematic. De această întreprindere nici raţionalismul lui Descartes nu este străin, căci îngăduie, pe de o parte — deşi lucrul nu constituie decît accidental o problemă — constituirea unei limbi universale; şi pe de altă parte autorizează înţelegerea ştiinţei universale drept una a proporţiilor, care e sortită să folosească noua algebră carteziană în acelaşi spirit în care tindea Leibniz să folosească ştiinţa combinărilor, adică prin reducere a actului de invenţie la un soi de calcul. La Descartes, însă, e vădită şi cealaltă cale pe care se putea îndruma invenţia, anume pornind de la propoziţia simplă şi tinzînd, prin deducţie, la stabilirea, într-un fel ori altul, a unui ceva nou. Această de-a doua cale singură însemna o regăsire, în toată spontaneitatea ei, a vieţii spiritului. Făcea raţionalismul din ea modul precumpănitor al invenţiei? Hotărît că nu. Căci, deopotrivă prin idealul pe care îl lua ca prototip, matematicile, prin ţinta vrednică de filozofie a cauzelor ce îşi propunea contemplaţia, ca şi prin natura sa, în acelaşi timp realistă şi dinainte încercuitoare a adevărului, raţionalismul îşi interzicea să pătrundă ceea ce părea la început să făgăduiască: viaţa de neîncetată invenţie a conştiinţei cunoscătoare.

E ceva prea schematic la Descartes şi Leibniz pentru a putea traduce în termeni filozofici actul spiritului care inventează. Combinatoria şi algebrismul lor — căci în cele din urmă un anumit matematism îi defineşte pe amîndoi — nu mai exprimă un dinamism al spiritului, ci mecanismul de compunere şi recompunere a cunoştinţelor. Regăseşti, în logica invenţiei, pe născocitorii de maşini noi, pe căutătorii de nenumărate îmbunătăţiri tehnice. Acelaşi Descartes care visa ca publicarea *Fizicii* sale să prilejuiască atîtea invenţii, în ordinea practică şi mai ales în ceea ce priveşte sănătatea omenirii, încît să devină binefăcătorul ei, îndreptîndu-i starea fizică aşa cum prin metodă năzuia să îi ridice nivelul ştiinţific[1], acelaşi Leibniz care nu dispreţuia nici o problemă de fizică, ci se preocupa pînă şi de construirea unor vehicule mai uşoare — sînt gînditorii care îşi pun problema teoretică a lui ceva nou. Mecanismul ce le

---

[1] *Discurs*, „Introducere", ed. Gilson, p. VIII.

comandă în ordine practică va domina şi aici. Iar tendinţa de a spori numărul invenţiilor îi va face să năzuiască a adăuga ştiinţe, după acelaşi model, adică aceleaşi scheme prin care construiau ori propuneau maşini noi.[1]

Fireşte, atitudinea progresistă a timpurilor moderne, augmentatoare de ştiinţe şi pregătitoare de o mai bună rînduire tehnică a lumii, îşi are rostul şi rodul ei. Dar ea porneşte dintr-o simplă atitudine filozofică, nu e o adevărată filozofie constituită. A fi împotriva lui Aristotel în ce priveşte felul său de cercetare a naturii nu înseamnă a avea altă filozofie, şi care să o opui celei peripatetice, ci altă atitudine, mai eficientă în ordinea unde, ca de pildă în fizică, aristotelismul ajungea la o înfundătură. În sensul acesta larg, orice creator, şi în particular orice om de ştiinţă are o atitudine filozofică. Descartes şi Leibniz însă, inventator unul al geometriei analitice, celălalt al calculului infinitezimal, plăsmuitori, unul al teoriei vîrtejurilor, celălalt al principiului forţelor vii, şi-au transformat atitudinea în sistem. Dacă nu s-au înşelat pe ei înşişi — fiindcă în definitiv creatorul ştiinţific din fiecare rămînea nestînjenit de filozof, care doar îi teoretiza activitatea —, au putut, în ciuda pornirii lor de a deschide calea către invenţie, închide căile multora dintre cercetătorii ce le-au urmat. E impresionant de caracteristică, în această privinţă, sterilitatea ştiinţifică a cartezienilor din a doua jumătate a veacului al XVII-lea. Tocmai Descartes, care luptase atît de mult împotriva autorităţii în ştiinţe şi filozofie, devenea acum o autoritate; tocmai el, care crezuse în progresul nedefinit al cunoaşterii omeneşti, devenea o piedică de progres.

Filozofia modernă e deci rodnică prin spiritul ei novator, dar la altcineva decît la filozofi. Sau, şi mai bine: ea e rodnică atîta vreme cît rămîne o atitudine şi nu devine o filozofie. Preocuparea statornică a filozofilor raţionalişti de a da metode noi, preocupare ce culminează într-o logică a invenţiei, e sortită să nu supravieţuiască decît prin sensul general al problemelor ce ridică. Rămîne de aici o întotdeauna fecundă orientare către subiect, sub forma unei încercări de a regăsi modurile creatoare

---

[1] Gilson („L'Avenir de la métaphysique augustinienne", în *Mélanges augustiniens*, Paris, 1931, p. 337) vorbeşte despre : *„... cette mosaïque conceptuelle que devient pour lui* [Descartes] *la réalité"*.

ale spiritului.[1] Nu rămîne însă decît ca o încercare extremă tentativa de a schematiza viaţa spiritului, reducînd-o la măsura unei logici a invenţiei. Fiindcă o logică nu poate fi a invenţiei, ci a inventatului, iar atunci nu se mai poate vorbi de liberă desfăşurare a ceea ce numim statornic viaţa spiritului.

Pe planul cunoaşterii teoretice, schematismul de care vorbim se mai traduce printr-o accentuare, cu Leibniz, a însemnătăţii logicii. În spiritul logicii, şi adesea numai în al ei, se pun unele din problemele pe care le socotim centrale, într-o filozofie concepută ca doctrină a spiritului. Într-un rînd, de pildă, Leibniz întîlneşte problema lui „cum e cu putinţă ceva nou“[2], în sensul ei propriu. În locul acela, după ce defineşte identitatea, diversitatea, faptul inerenţei logice ş.a.m.d., filozoful enunţă axioma: „Dacă un acelaşi lucru e însumat sieşi, nu se capătă nimic nou. Cu alte cuvinte A+A=A“; adică, de pildă, 4+4 fac 8 numai în cazul că cel de-al doilea 4 e altceva decît cel dintîi. Nu este aici, sub o formă rudimentară, întreaga problemă a lui cum e cu putinţă ceva nou? Şi la fel se va formula ea mai jos, la teorema a VII-a[3], unde se afirmă că, dacă se adaugă un lucru altuia, căruia îi e inerent, nu se capătă nimic nou. Adică *„si B erit in* A, A+B=A“. De astă dată forma pe care o ia problema lui ceva nou e hotărît kantiană, ea nefiind altceva decît enunţarea infirmităţii propoziţiei analitice. Dar toate acestea nu constituie cu adevărat probleme pentru Leibniz, şi singurul tratament pe care înţelege el să îl aplice lor e unul logic. Atenţia sa e întoarsă asupra judecăţii purtate de spirit, nu asupra spiritului, totul fiind „formalizat“, spre a răspunde nevoilor demonstraţiei, iar nu întrebărilor adînci, dramatice aproape, ale cunoaşterii.

Prin urmare, întrebarea pe care o ridică raţionalismul e de a şti dacă un schematism, de aparenţă logică uneori, de inspiraţie matematică întotdeauna, e în stare să satisfacă, de la sine, problemele de cunoaştere şi, într-un sens mai larg, exigenţele permanente ale spiritului. În felul cum concepe raţionalismul natura

---

[1] E actualizarea pe care o face Husserl în *Méditations cartésiennes*.

[2] *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*, ed. Erdmann, pp. 94 ş. urm.

[3] *Ibid.*, p. 96.

spiritului şi un asemenea schematism, în numele căruia totul este geometrizat pentru că spiritul însuşi este geometrie, problemele pe care cunoaşterea le ridică nu ar trebui să păstreze nimic ireductibil. Cuvîntul renumit al lui Pascal, *„ce qui passe la géométrie, nous surpasse"*, defineşte întocmai atitudinea raţionalistă, potrivit căreia, dacă există ceva ireductibil la schemele intelectului, este esenţial ireductibil, adică îi depăşeşte condiţia şi, într-un anumit sens, nici nu poate fi o problemă pentru el. Matematismul şi este, de altfel, triumful cel mare al filozofiei moderne. Descartes, spune un interpret[1], n-a întemeiat-o prin reînnoirea tezei lui Augustin asupra *cogito*-ului, ci prin adîncirea metodologică a ştiinţelor matematice ale naturii. Şi fireşte că nu e nevoie să dai tezei acesteia, împreună cu Cassirer, sensul extrem idealist, spre a-i vedea toată larga îndreptăţire. Prin spiritul matematic de la care statornic se inspiră, reluînd în aceasta o tradiţie, anterioară chiar lui Platon, de împletire a destinului filozofic cu cel al matematicilor, raţionalismul izbuteşte să împrospăteze înţelegerea realităţii, să desprindă şi să pună în lumină care sînt adevăratele instrumente de lucru în ordinea ştiinţei, şi să orienteze filozofia către un ideal de rigoare şi certitudine, pînă atunci neatinse. Că lucrul era cu putinţă, nu încăpea îndoială pentru un Descartes ori Leibniz. Structura lumii de cunoscut nu e altfel decît matematică, deoarece, spune Leibniz[2], fenomenele actuale nu se pot depărta de regulile ideale ale matematicilor, ba chiar ele nu sînt reale şi nu se deosebesc de visuri decît pentru că au această structură; iar spiritul însuşi, care cunoaşte, trăieşte sub aceleaşi exigenţe şi răspunde aceluiaşi ideal de a constitui şi a se pierde într-o matematică atotcuprinzătoare.

Dar schematismul de inspiraţie matematică mulţumeşte mai mult pe raţionalişti decît pe comentatorii lor. Fără să fie un consens unanim, e o destul de largă potrivire printre interpreţi în recunoaşterea faptului că obsesia matematicilor deforma raţionalismul şi îi împuţina virtuţile. Am văzut, la Husserl, îndoiala cea grea căzînd asupra cartezianismului, în măsura în care doc-

---

[1] Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 44.

[2] Bayle, *Réplique aux réflexions*..., ed. Erdmann, 1702, p. 190.

trina gînditorului francez îşi prescria dinainte un ideal constrîngător — geometria. Acelaşi gînd critic îl întîlnim, sub o formă ori alta, la toţi, şi sînt mulţi aceştia care nu cred în actualitatea tipului cartezian de gîndire. Cînd apare limpede formulat, gîndul exprimă imposibilitatea metafizicii de a se constitui pe modelul matematic. Lucrul nu e cu putinţă, spune un pătrunzător comentator amintit[1], pentru că în primul rînd matematica nu are judecăţi de atribuţie şi existenţă; apoi nu îşi pune problema unui criteriu al adevărului; în al treilea rînd, nu se interesează de adevărul obiectiv al axiomelor ei; şi, în sfîrşit, principiile sale nu o interesează decît prin combinaţiile ce pot da. Iar unul din istoricii de seamă de azi, Gilson, are undeva o formulă hotărîtoare: „Descartes", spune el, „este prin esenţă cugetătorul care a încercat şi îndrumat spre împlinire o experienţă întemeiată pe ideea: ce se întîmplă metafizicii atunci cînd i se aplică metoda matematicii? Ce i se întîmplă, după părerea noastră, este că se desfiinţează pur şi simplu"[2].

Numai că, şi de astă dată, perspectiva în care ne aşezăm ne dă putinţa să înţelegem lucrurile într-o lumină proprie, potrivit căreia eşecul raţionalismului e totodată mai adînc dar şi mai revelator de cum se putea bănui. Eşecul primejduieşte mai mult decît gînditul: primejduieşte gîndirea. Dacă raţionalismul face cu neputinţă, prin schematismul său matematic, o metafizică, cum pe drept se arată de obicei, el face deopotrivă cu neputinţă viaţa spiritului. Matematizarea judecăţilor pe care le aduce spiritul nu e mai primejdioasă decît mecanizarea activităţii însăşi ce duce la acele judecăţi. Fireşte că spiritul nu este altceva decît conţinutul activităţii sale, deci în aparenţă s-ar putea crede că, vorbind despre judecăţile ce poartă, vorbim despre spirit însuşi. Însă perspectiva noastră ne înlesneşte să vedem că el poate fi judecat, fie în produsele activităţii, cum se face de cele mai multe ori, fie în activitatea sa producătoare, cum încercăm a face aici. Şi de aceea, mai mult decît afirmaţia raţionalistă că dezordinea în materia asupra căreia lucrează spiritul nu e cu putinţă, ne interesează faptul că însăşi gîndirea nu e altceva decît ordine.

---

[1] Serrus, *op. cit.*, p. 118.

[2] Gilson, *Mélanges augustiniens*, „L'Avenir de la métaphysique augustinienne", Paris, 1931, p. 365.

Totul e dezordine, sfîrşea prin a spune empirismul, dacă Hume e cu adevărat pe linia lui. Nimic nu e dezordine, spune acum raţionalismul. Empirismul culmina în destrămare desăvîrşită, raţionalismul în mecanism universal. Ca şi Platon, gînditorii ce stau să vină au înaintea lor spectacolul unei duble crize, în cadrul căreia ar urma să aleagă. De astă dată, totuşi, criza nu mai are loc între cele două moduri ale spiritului, contemplaţia şi cunoaşterea, ci e înăuntrul modului cunoaşterii, înfăţişînd cele două posibilităţi extreme ale ei, amîndouă sterilizatoare. În simplitatea ei, gîndirea platonică are un relief mai impresionant decît cea modernă. Aceasta din urmă, totuşi, nu e mai puţin dramatică în criza ei, criză care duce, pe linia empirismului ca şi pe cea a raţionalismului, către dezlegarea lui Kant.

Are dreptate atunci istoria filozofiei cînd vede în Kant un mijlocitor între empirism şi raţionalism? Tocmai aici punctul nostru de vedere poate da o expresie justă originalităţii sale. Căci, fireşte, Kant va mijloci între empirism şi raţionalism. Dar problema sa nu e numai cea banală a istoricilor: cunoştinţele vin de la simţuri, ori de la intelect, ci: spiritul se risipeşte o dată cu simţurile sau se matematizează o dată cu intelectul. Iar de astă dată soluţia nu va fi şi una şi alta, ci mai degrabă nici una nici alta. Spiritul are o viaţă proprie, a cărei cercetare Kant o face explicit posibilă.

În lumina acestei vieţi, criticismul însuşi care părea, prin problema sintezei, să fie expresia ei filozofică cea mai împlinită, poate fi acum privit ca o soluţie provizorie între cele aduse de istoria filozofiei. Căci pînă şi la Kant se păstrează interesul pentru gîndit, uneori poate în dauna gîndirii. El se întreabă cum e cu putinţă „judecata“ sintetică, dar lasă într-o largă măsură deschisă problema lui cum e cu putinţă „actul“ de a judeca sintetic. Mai puţin cunoştinţa cît spiritul dătător de cunoştinţe, mai puţin cum e cu putinţă ceva nou în ordinea producţiei, cît un cum e cu putinţă ceva nou în ordinea subiectivităţii producătoare — iată accentele pe care va avea să le pună posteritatea kantiană.[1]

Dar din punctul acesta, care îmbrăţişează în orizontul său deopotrivă pe Kant şi istoria filozofiei, nu ne este oare îngăduit

---

[1] Fichte şi Hegel au şi făcut-o.

să privim mai departe de îngrădirile unuia şi chiar de condiţiile de relativitate ale celeilalte? Este ca şi cum am fi întîlnit, dincolo de curgerea istorică, substanţa permanentă a filozofiei însăşi. Şi e paradoxul cel mai intim tulburător al filozofiei faptul de a-şi descoperi temele ei eterne într-o nouă şi mai înaltă curgere decît a istoriei: în viaţa însăşi a spiritului. Neschimbătorul filozofiei este neodihnita schimbare a spiritului. Dacă Platon te învaţă că drama filozofiei nu e numai de cunoaştere şi de năzuinţă spre ceva nou, ci şi de contemplare şi aspiraţie către ceva stabil, filozofia culminează, poate, întocmai contemplarea desfăşurării spiritului spre cunoaştere şi ceva nou. Un mit ce ar reda imposibilitatea, nu atît de a fixa ceea ce devine, cît de a preface în devenire ceea ce se fixează prin contemplaţie; singur un asemenea mit ar da trup nefirescului pe care îl numim filozofie. E mitul unui alt Narcis, care îşi contemplă curgerea sa în statornicia apelor.

ÎNCHEIERE

E oricui vădită în filozofia contemporană tendinţa de a regăsi peste tot, în ştiinţe, în experienţă, în realitatea însăşi, spiritul. O asemenea pornire nu este însă pe de-a-ntregul legitimă dacă nu se întovărăşeşte cu una de a căuta în spirit viaţa. Poate pentru că nu au fost înţelese astfel lucrurile, ci deseori gînditorii s-au oprit la jumătate de drum, s-a ajuns la formele acestea de idealism — în multe cazuri de tip matematic — care au părut nesatisfăcătoare pentru adevăratele interese ale filozofiei. Ca urmare, asistăm astăzi la o redeşteptare a realismelor, iar ele, iraţionaliste ori nu, caută să regăsească ceea ce o anumită filozofie, din ce în ce mai stăpînitoare, pierduse: contactul cu fiinţa.

Numai că un adevărat contact cu fiinţa nu se întreprinde altfel decît pe dinăuntru — iată capătul de drum ce întrezărim într-o istorie de tipul celei pe care am întreprins-o. Existenţa este subiectivă, cel puţin în înţelesul că ea începe de la subiectivitate. Viaţa spiritului, pe care o întîlnim ca o temă permanentă a filozofiei, culminează poate tocmai în plenitudinea spirituală a subiectului. Trebuia o întreagă reducere existenţială, pe care o întreprinde de-a lungul istoriei sale conştiinţa cunoscătoare; trebuia dizolvarea obiectului în relaţiile şi problemele aduse de spirit, sau — după vorba unui gînditor — trecerea de la substanţialism la funcţionalism; trebuia, în sfîrşit, să se cucerească o poziţie critică, de provizorie dar decisivă suspendare a temelor metafizicii precum şi de înlăturare a oricărui naturalism, pentru că, desfiinţîndu-se obiectul, să se poată institui acel primat al subiectului în orizontul căruia fiinţa să recapete sens. E de la sine înţeles că, dacă un adevărat contact cu fiinţa se ia numai prin subiect, prima nu e cu necesitate îngrădită la cel din urmă. Tot

ce voim să spunem este că, atîta vreme cît o filozofie nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi şi una a realului.[1]

Din perspectiva ce ni se deschide, am fi ispitiţi să schiţăm conturul unei filozofii care, găsind în realitate spiritul iar în spirit viaţa, atinge, cu o denumire ce nu ar trebui greşit înţeleasă, stadiul unei autentice filozofii a subiectului. Stadiul acesta reprezintă, în fapt, unul din polii vieţii spiritului, capătul de sus, triumful subiectivităţii depline. Şi e curios de constatat că, la capătul de jos, viaţa spiritului pare tot o formă de subiectivism. Nu cumva viaţa obişnuită a spiritului, cea în care atitudinea obiectivă primează, este susţinută de două subiectivităţi ce se ignoră? Nu cumva itinerariul oricărei desfăşurări de conştiinţă este (şi lucrul trebuie să fi fost spus) de la subiectivitatea elementară a unei conştiinţe cvasianimalice, ce nu prevede existenţa obiectivă decît prin tropisme şi mişcări de apărare, la subiectivitatea atotcuprinzătoare, şi totuşi permanent deschisă, a unei experienţe spirituale de tipul celei mistice? Nu cumva tot ceea ce numim valori obiective, izvorînd din conştiinţa prezenţei celuilalt, valorile etice şi juridice, pentru lumea persoanelor, ca şi cele de cunoaştere ştiinţific raţională, pentru lumea lucrurilor, nu cumva toate acestea înfăţişează momentele mijlocii între două subiectivisme limită? Filozofia, care descrie şi reface căile spiritului, ar avea atunci misiunea să culmineze în luarea de cunoştinţă a acelei subiectivităţi de tip superior; cu alte cuvinte, ar fi sortită — de astă dată iarăşi în chip paradoxal, cum sfîrşeam să constatăm în cazul opoziţiei dintre cunoaştere şi contemplaţie — să obiectiveze o subiectivitate.

Dar gîndurile de mai sus depăşesc cu mult analiza întreprinsă în schiţa noastră istorică. Ele reprezintă, numai, prelungirea ei posibilă, sau mai degrabă schiţa sistematică, întregitoare a unei schiţe istorice. Noţiunea aceea curioască de μαντεία, pe care o puneam în lumină ca un resort în gîndirea platonică, presimţirea de adevăr, prevestirea din fiecare cuget în mişcare spre o cunoştinţă nouă, comandă, de bună seamă, propria noastră cercetare. Cînd vom relua, mai jos, observaţia din cursul lucrării,

---

[1] Nevoia unei „egologii" în filozofia husserliană ilustrează poate cele de mai sus.

cum că o încercare filozofică legitimă trebuie să fie orientată spre viitor, aşa cum este deschis înspre el orice act al vieţii spiritului, o vom face şi cu nădejdea că am dovedit acest lucru despre propria noastră încercare.

Deocamdată ne-am mărginit să scoatem, din implicaţiile aproape tuturor filozofiilor cercetate, mărturisirea unei năzuinţe către viaţa spiritului în zonele cunoaşterii. E probabil că o cercetare în ea însăşi a vieţii spiritului ar arăta că modul cunoaşterii este cel mult unul privilegiat, dar nu unicul ei mod de manifestare; iar dacă problema lui ceva nou e reprezentativă pentru spirit, care se dovedeşte neîncetat invenţie în act, e firesc să credem că există şi un alt tip de noutate decît cel speculativ al cunoaşterii, de pildă unul practic al vieţii morale, spre a vorbi încă în limbajul criticismului. Dar rămînînd, cum am făcut aici, în zonele cunoaşterii, e izbitor de limpede, la ea, primatul vieţii conştiinţei cunoscătoare asupra cunoscutului, a adevărului însuşi. Căci este oare, la drept vorbind, problema adevărului, cea fundamentală într-o filozofie a cunoaşterii? E de găsit vreun filozof care să accepte ca adevărul să existe astfel încît spiritul să nu îl mai caute? Nu implică într-un fel ori altul orice gîndire o preferinţă pentru viaţa spiritului, faţă de stabilitatea adevărului în cazul că ar avea de ales între una şi cealaltă?

E atît de înrădăcinată nevoia de însufleţire a spiritului încît, în clipa cînd îi este refuzată — cum se întîmplă în cazul de excepţie al lui Aristotel —, viaţa este în chip automat acordată lumii dimprejur. Am făcut vădită la timp acea pierdere a spiritului în lume, care avea loc o dată cu peripatetismul. Nostalgia sa, desigur prematură, după fiinţă făcea doctrina să părăsească prea repede căile subiectivităţii şi să caute în afară ceea ce îşi interzicea să găsească în conştiinţa însăşi. Viaţa, respinsă din aceasta, se revărsa în jurul spiritului, refăcîndu-se sub chipul unor principii motoare, ce ne îngăduiau să vorbim despre un animism dacă nu chiar un politeism al cunoaşterii. Dimpotrivă, cu Augustin el se dovedea interesant şi actual în filozofie, tocmai pentru că, monoteist, revenind la o filozofie a subiectului şi accentuînd asupra interiorităţii misterului divin, dădea putinţă vieţii spiritului să se manifeste. Dacă, mai tîrziu, un Toma din Aquino ne pare, în ciuda întîrzierii sale în aristotelism, să slujească

interesele filozofiei, e iarăşi pentru că, depărtînd captarea fiinţei, lasă loc unei însufleţiri conscienţiale, cel puţin înăuntrul intervalului a două momente existenţiale, unul virtual, de la care se pleacă, iar altul actual, care urmăreşte dar nu atinge fiinţa în toată plenitudinea ei. Iar cea mai bună dovadă că viaţa spiritului este, nu o temă filozofică particulară, ci modul filozofiei însăşi, o dă tulburătoarea criză Hume, în lumina căreia se dovedeşte că filozofia acceptă mai lesne ca să fie dizolvată sub flacăra scepticismului realitatea externă, decît să se primejduiască, prin risipire în pluralitate, viaţa intimă a conştiinţei.

În definitiv dacă — după cum se spune de obicei — întrebarea fundamentală a filozofiei ar fi „ce este adevărul", iar nu cea pusă în relief de noi „cum e cu putinţă viaţa spiritului", de ce unul din principiile cele mai active ale cugetării, şi pe baza căruia se iau hotărîri cu valoare absolută, ar fi acesta cum că spiritul nu are dreptul să lenevească ? Tema lenei spiritului e mai semnificativă de cum poate părea la prima vedere. Ea exprimă comandamentul cum că nimic, nici măcar adevărul, nu trebuie să primeze asupra activităţii conştiinţei; ba, chiar, adevărul ori falsitatea unei doctrine se judecă după aceea că ea îngăduie ori nu spiritului să fie viu. Nu altul era înţelesul adversităţii lui Descartes împotriva silogismului pe de o parte şi a pornirii sale pe de alta, de a ţine treaz spiritul prin concursul tuturor facultăţilor. *„Ne ratio nostra ferietur"*, spunea Descartes. Şi nu este, acest *neferietur*, o adevărată etică a conştiinţei cunoscătoare în toate filozofiile ?

Lucrul e într-atît de adevărat, încît serveşte drept criteriu deopotrivă în acceptarea ca şi în respingerea anumitor doctrine. Istoricii filozofiei care nu se aşază în perspectiva aceasta, se ostenesc să pună în relief opoziţiile dintre diverşi cugetători pe tema unor doctrine cum e cea a inneităţii ideilor. Dar e, poate, una din cele mai izbitoare verificări ale tezei ce susţinem, constatarea că împotrivirea dintre apărătorii şi adversarii înnăscutului duce la proclamarea unui aceluiaşi lucru, ei ţinînd de o aceeaşi atitudine filozofică, oricît de categorică ar fi opoziţia lor aparentă. Filozofii îşi motivează într-atît de limpede preferinţele, încît e de mirare că istoricii se opresc la ceea ce îi separă, în loc să observe ceea ce îi uneşte. Platon acceptă reminiscenţa şi inneitatea — o declară stăruitor în *Menon* — tocmai spre a nu lenevi

spiritul. De ce va respinge Kant inneitatea? Findcă, scrie el în *Disertație*[1], doctrina aceasta „deschide calea leneșilor printr-o filozofie ce declară, făcînd apel la cauza primă, că orice căutare ulterioară e lipsită de valoare...“. Iar istoricul filozofiei vine să arate că, în sectorul acesta, Platon și Kant se împotrivesc, cînd de fapt niciodată nu au fost ei mai potriviți în substanța filozofiei lor, care e proclamarea nevoii de activitate a spiritului. Cît de semnificativ ar putea fi, în istoria filozofiei, acordul, pe aceeași temă fundamentală, între empirism și raționalism, dar în același timp cît de sterilă este opoziția lor am avut prilejul s-o subliniem la locul său. Descartes și Locke, Locke și Leibniz sînt fundamental de acord, atunci cînd acceptă ori resping inneitatea ideilor în numele aceluiași principiu; ba ei sînt chiar formal de acord atunci cînd, siliți fiind să își adîncească poziția, admit că există în orice caz ceva înnăscut, dar numai acest lucru: anume facultatea de cunoaștere a spiritului. Singură ideea înnăscută de Dumnezeu vine să complice, cu gata-făcutul ei, o problemă care își găsise soluția în aceea că spiritul nu are nimic de-a gata, dar e în stare, prin facultățile sale, să atingă în chip imediat zona unor cunoștințe de la sine înțelese. Și poate că pînă și ideea de Dumnezeu încape în această soluție, de vreme ce Descartes admite, în „Răspunsurile“ sale la „Întîmpinări“, că nu atît ideea, cît facultatea de a avea ideea de Dumnezeu întemeiază argumentul ontologic, de vreme ce, pe de altă parte, Locke ajunge și el la o demonstrație „firească“ a existenței lui Dumnezeu.

Proclamarea unei vieți a spiritului, cu corolarul ei, combaterea lenei acestuia, au o consecință neîntîrziată în refuzul de a admite și de a opera cu gata-făcuturi. Nici un filozof nu recunoaște în spirit și puțini admit în afară de spirit elemente gata făcute. Nu poate exista interpretare mai grosolană decît cea care afirmă că Platon, raționaliștii, sau oricare alți inneiști cred în idei pe de-a-ntregul date spiritului. Dacă totuși ar exista asemenea filozofi, nu ne-am sfii să îi trecem în categoria realiștilor, căci ni se pare potrivit a numi astfel nu numai pe cei care admit existența a ceva în afară de spirit, dar chiar și pe cei

---

[1] Cap. III, corolar, „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“.

care, prin credința în gata-făcuturi, covîrșesc viața sa. Realist este oricine nu îngăduie spiritului să fie, adică să fie viu. Poate că, firește, ar fi fost preferabil să nu se facă opoziția în termeni de realism și idealism, deoarece o filozofie a spiritului este, în sensul obișnuit dat cuvîntului, mai realistă decît oricare alta, pentru ea spiritul avînd deplină realitate în sînul ființei. Dar, de la Kant încoace, termenii poartă o anumită pecete, de care, cel puțin cei cărora criticismul le pare un moment hotărîtor, prin precizia lui, nu mai pot face abstracție. De aceea numim realistă orice filozofie dogmatică, a gata-făcutului, iar, dintre cele trecute în revistă, am subliniat cu precădere realismul aristotelic. Ne-am crezut autorizați să arătăm că filozoful antic se îndeletnicește mai mult cu semnele gîndirii, cu devenitul, decît cu însăși gîndirea ce devine; că, sub forma unui primat al existenței, se întîlnește la el un primat al nemișcatului, sau din-afara-mișcatului, adică unul al gata-făcutului. Spiritul este ca și solidificat în aristotelism; e solidificat de obiect, care îi impune unitatea sa proprie, nu îi îngăduie să își desfășoare virtutea sa de unificare. Deosebirea, pe care o făcea un comentator, între *unio* și *unitas*, e perfect aplicabilă aici, în înțelesul că nu există un *unio* al spiritului, ci un *unitas* al lucrului. Aceleași caractere dogmatice și realiste le-am regăsit, după cum e și firesc, la Toma din Aquino, cu mențiunea ca acolo, dintr-un motiv ori altul, prejudecata realului face loc unui prețios sentiment al realului, după expresia fericită a cuiva, lărgind astfel orizontul și putința de activitate a spiritului. Dacă însă stabilitatea, despre care vorbea Gilson în ceea ce privește tomismul, e efectivă, atunci osteneala noastră de a surprinde libertăți în cadrul lui e zadarnică, și doctrina recade în formele unui realism ce trebuie, poate, ocolit.

În timp ce tema lenei spiritului și combaterea gata-făcutului sînt expresii indirecte ale dinamismului conștiinței — două probleme reliefate în cursul lucrării —, problema lui „cum e cu putință să cunoști ce nu cunoști“ și cea a lui „cum e cu putință ceva nou“ exprimă sensul lor direct și pozitiv. La o cercetare apropiată, e probabil că amîndouă problemele s-ar contopi în una singură. În istorie, le întîlnim deosebit, ba chiar avînd o însemnătate deosebită. Într-adevăr, problema lui „cum e cu putință să cunoști ce nu cunoști“ joacă, în ciuda tîlcului ei adînc,

un rol şters în marile filozofii. Dacă nu se rezolvă chiar de la sine, ea abia se pune, spre a fi repede soluţionată în cadrul fiecărui sistem. Faptul însă că, totuşi, ea se pune, precum şi însemnătatea pe care ar putea-o căpăta, într-o viziune filozofică riguros întemeiată, ne-au făcut să-i subliniem prezenţa, oriunde era cu putinţă. Ca urmare, am făcut vădită, la Platon întrebarea deschizătoare din *Menon*: „cum poţi cunoaşte virtutea dacă nu o cunoşti dinainte" — adică tocmai problema în chestiune. Că aceasta nu era dispreţuită, se dovedeşte şi din faptul, relevat în acelaşi loc de către Platon, că sofiştii — acele spirite care, din superficialitate, atingeau de multe ori problemele grave ale filozofiei — şi-o puneau şi făceau din ea una din înfundăturile inteligenţei. Dar Platon are dezlegarea problemei, o dezlegare în aparenţă grăbită, care totuşi tîra după ea întreaga sa concepţie filozofică. Încredinţarea sa era că singura reminiscenţă poate da socoteală de cunoaşterea necunoscutului. Şi tocmai în acest scop începe Socratele din dialog să desfăşoare doctrina reminiscenţei, doctrină pe care, în chip semnificativ pentru noi, el o leagă aici de îndatorirea spiritului de a nu lenevi. În alţi termeni, care de altfel sînt tot platonici, ceea ce face ca spiritul, deşi ignorant, să cunoască, este faptul că, înzestrat cu reminiscenţă, el se poate orienta, potrivit cu darul acelei μαντεία, înspre zonele necunoscutului. Dacă e adevărat că tema lui „cum e cu putinţă să cunoşti ce nu cunoşti" apare doar aici, tema reminiscenţei, pe de o parte, şi a presimţirii de adevăr, pe de alta, ridicate de ea, o restituie întregului filozofiei platonice. Într-un sens, acelaşi lucru se poate spune şi la Aristotel, care, după lămuririle Aquinatului, implică o soluţie a problemei noastre. Căci soluţia pune în joc mecanismul virtualitate-actualitate (spiritul cunoaşte actual ceva nou, prin faptul că îi deţine în putere cunoştinţa), iar o dată cu el întreg realismul aristotelico-tomist iese la iveală. Poate la Augustin rolul problemei să fie cu adevărat episodic. Tot aşa este el la Descartes, unde abia un loc din *Reguli* aminteşte, în treacăt, de posibilitatea unei asemenea probleme, după ce empirismul nu şi-o pusese, după cîte ştim, defel. Dar atît iluminismul augustinian cît şi empirismul ori raţionalismul includ, fiecare în felul lor, un tip de a dezlega pe acest „cum e cu putinţă să cunoşti ce nu cunoşti"; sînt tipuri pe care le-am pune în lumină, dacă nu

am regăsi de fapt, în ele, fața cealaltă a vieții spiritului, problema lui ceva nou.

Aici, între ceva nou și cum cunoști ce nu cunoști, adică în plină desfășurare activă a spiritului, ar fi locul să se întreprindă — o semnalăm numai — cercetarea unei izbitoare chestiuni filozofice, ivită sub diferite forme de-a lungul istoriei. E vorba de o anumită obiecție-tip, care vine să lovească sistematic orice filozofie, în clipa cînd aceasta își pune limpede problema cunoașterii. Este filozoful un monadolog de tip leibnizian? Dar, obiectează comentatorii pătrunzători, un monadolog nu poate scrie o monadologie, de vreme ce monadele nu sînt în stare să aibă decît cunoștințe nedesăvîrșite. La fel se spune alteori despre Hume: teoria obișnuinței, la el, nu se sprijină pe obișnuință, deci cel puțin o dată filozoful nu are dreptate. Și în general scepticismul nu este o propoziție sceptică; criticismul, de vreme ce e posibil, e necritic; iar însăși cunoașterea, cum se poate ea cunoaște pe sine? Condamnarea pe care o arunca un istoric asupra lui Leibniz, spunînd că „dacă doctrina sa e obiectiv adevărată ea e subiectiv imposibilă“[1], e valabilă pentru orice doctrină a cunoașterii, sub forma aceasta ori sub forma inversă: dacă ea e subiectiv adevărată e obiectiv imposibilă. Numai că ni se pare a regăsi aici tocmai paradoxul la care sfărșeam mai sus cînd spuneam că, potrivit punctului nostru de vedere, misiunea filozofiei e de a obiectiva o subiectivitate. De aceea, fără a vedea încă limpede dacă, în perspectiva aceasta, obiecția-tip a filozofiei cunoașterii se rezolvă — de pildă în sensul că nu e vorba de o cunoaștere a cunoașterii, ceea ce ar duce la infinit, ci de o contemplare a cunoașterii —, ea capătă măcar un caracter de reprezentativitate, pe care cu greu îl putea releva altă filozofie decît una a vieții spiritului.

Dar este filozofia altceva decît una a vieții spiritului? Cercetarea noastră nu ne îngăduie să o spunem. Dimpotrivă, totul ne-a părut orientat înspre regăsirea și valorificarea acestei vieți, iar problema ei fundamentală: cum e cu putință ca spiritul să nu fie la nesfîrșit tautologic, ce anume îl însuflețește, în ce măsură

[1] Kuno Fischer, *G.W. Leibniz, Leben, Werke und Lehre*, „Geschichte der Philosophie“, vol. III, ed. a 5-a, Heidelberg, 1920, p. 598.

devine, cu alte cuvinte cum se înnoiește neîncetat, stă, chiar atunci cînd nu e limpede pusă, în inima oricărei filozofii viabile. Un gînditor contemporan punea în lumină, drept cea mai adîncă întrebare a filozofiei: de ce există ceva în loc de nimic? Pentru noi, întrebarea-limită, dacă nu chiar cea mai adîncă, ar fi: „de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic“? De aici izvorăște actul cunoașterii; în lumina aceleiași întrebări se pune tema, antică dar și modernă, a contemplării, iar totul este îmbrățișat de problema vastă, depășind granițele epistemologicului, problemă ce traduce întocmai chestiunea noastră fundamentală, sub forma lui cum e cu putință ceva nou.

Dacă am urmărit ceva nou numai în zonele cunoașterii, e pentru că, în definitiv, însăși cunoașterea ține mai mult decît de simpla epistemologie: e revelația primordială a vieții spiritului; e una din tainele acestuia; e, poate, destăinuirea sa dintîi. În înțelesul că ține de un adevărat destin, actul cunoașterii îmbracă o demnitate, ce nu ar trebui nesocotită. De aceea, ne-am ferit statornic să confundăm problema lui ceva nou fie cu problema predicației, ridicată de sofiști ori megarici, fie cu problema amestecului genurilor, propusă de Platon, după cum nu am asimilat-o nici cu metodele de invenție ale empiriștilor și raționaliștilor moderni, ba nici măcar cu pătrunzătoarea problemă kantiană a sintezei. Toate acestea exprimă, în felul lor, nevoia noutății, ori îi indică instrumentul, dar nu măsoară cu adevărat adîncimea lui cum e cu putință ceva nou. Aproape peste tot am văzut că stăruie, la filozofi, un dublu joc între punctul de vedere al cunoștinței și cel al spiritului (de ex. tema unității științelor, la Bacon și Descartes, sau alteori a unității spiritului); iar faptul că pînă și Kant întîrzie mai mult asupra judecății decît asupra actului de a judeca, deci faptul că mai degrabă gînditul decît spiritul e o problemă pentru filozofi, ne-a îngăduit să îi depășim, în perspectiva acestuia din urmă. Ba, din punctul de vedere în care stăteam, nu am făcut numai să generalizăm pe ceva nou arătînd că exemplele istorice, chiar și sinteza kantiană, îi sînt simple cazuri particulare; dar am putut întrezări de ce nu se pune întrebarea noastră, în filozofia începătoare a lui Aristotel, și cît de bine s-ar putea ea pune în singurul exemplu de mare filozofie creștină, care era cea a lui Augustin. Și, răscolind sis-

temele cu tema acestui ceva nou, am putut pune în relief aspecte, pe care nu întotdeauna istoria filozofiei le valorifică. Am văzut dintr-o dată, cu Platon, ce dramatic caracter ia filozofia, în lumina problemei noastre, şi ce relief căpăta ea, printr-o criză de tip zenonian, care traducea tocmai pe ceva nou. Cît de impresionantă devenea, atunci, nostalgia către contemplaţie din sînul platonismului! Viaţa spiritului părea să îşi curme neîncetat elanul de cunoaştere, o dată cu atingerea prin contemplaţie a regiunilor ideale, şi totuşi fiecare Idee atinsă era, în platonism, un imbold pe mai departe pentru cuceririle cunoaşterii. Dacă Aristotel închide orizontul filozofiei şi face, nespus mai mult decît autorul de mituri care e Platon, o mitologie a cunoaşterii, e pentru că nu se interesează de viaţa spiritului şi modurile ei. Fireşte, nici Augustin nu îşi pune răspicat întrebarea lui cum e cu putinţă ceva nou. Dar antropocentrismul şi subiectivismul filozofiei sale creştine, prefacerea aceea adîncă a misterului care este în misterul ce eşti, înzestrau în chip potrivit augustinismul pentru temele ce dezbatem. Am văzut — mai departe — după încercarea tomistă de lărgire a aristotelismului, cît de reabilitat filozofic se înfăţişa empirismul, în lumina problemei lui ceva nou. Dacă, pentru început, gustul invenţiei era numai metodic în empirism, ajungîndu-se astfel la enciclopedism, trebuia să vină Locke, pentru ca, prin interiorizare şi suspendare a invenţiei, să se atingă treapta critică. Oricum însă, empirismul punea deschis problema legăturii sintetice în cadrul cunoaşterii, Hume adîncind lucrurile, prin aceea că cerceta nu numai cum se leagă două elemente diferite ale cunoscutului, dar două momente diferite ale spiritului însuşi. În felul acesta, el ajungea la o criză care nu ţinea de imposibilitatea lui ceva nou, ci dimpotrivă, de o impresionantă risipire a conştiinţei în noutate. Ce putea fi mai semnificativ decît o astfel de criză? În sfîrşit, în lumina aceleiaşi teme a lui ceva nou, raţionalismul îşi arăta îngrădirile, ele izvorînd din aceea că, deşi doctrina urmărea să dea metode de invenţie, accentua prea mult asupra metodei în invenţie şi răpea acesteia din urmă libertăţile. Unde mai este spiritul, într-o lume cu desăvîrşire mecanizată? Matematismul limitativ al raţionaliştilor, deşi conceput spre a răspunde nevoii de noutate, creează o înfundătură pentru tema lui ceva nou. Cu dezordinea lui Hume pe de o parte, cu inacceptabila cristalizare geometrică

a vieţii spiritului în raţionalism pe de alta, schiţa istorică a lui cum e cu putinţă ceva nou se închidea în pragul deşteptării kantiene.

Ce a devenit de-a lungul acestei schiţe istorice tema, după noi fundamentală în filozofie, a lui cum e cu putinţă ceva nou? S-a precizat, pe măsură ce o adînceam, ca temă a lui cum „a fost“ cu putinţă ceva nou. Aşa apare la Kant, şi cu această trăsătură defineşte ea la propriu exerciţiul filozofiei. Ni se pare limpede acum, că, în lumina problemei noastre, misiunea filozofiei nu e de a spori cunoştinţele, nici de a crea instrumente care să îngăduie sporirea lor metodică, ca de a reprezenta luarea de conştiinţă a spiritului în act. Filozofia nu este, în mod normal şi explicit, viaţă a spiritului; ea e reflexie asupra vieţii spiritului. Negreşit, ca orice formă de manifestare a spiritului, în ordinea cunoaşterii ori în altă ordine, filozofia e şi ea, de fapt, invenţie în act, adică manifestare de viaţă. Ba uneori manifestarea e atît de vădită încît devine mai mult decît stare de fapt: capătă un preţ teoretic, aşa cum dădeam noi înşine unei filozofii a prezentului viu, interiorizate, însetate de certitudine, din augustinism, sau cum privea însuşi Descartes modul viu al desfăşurării *Meditaţiilor* sale. Dar aici e vorba mai degrabă de filozofare decît de o filozofie constituită; iar oricît de oportună ar fi în multe cazuri revenirea prin filozofare la faptul fundamental al vieţii spiritului, acţiunea intimă a acestuia nefiind specifică filozofiei ci proprie oricărei alte manifestări creatoare a lui, filozofia nu se poate defini în chip îndestulător prin participarea la o asemenea viaţă. Ba dimpotrivă: avînd ca obiect viaţa spiritului, filozofia se defineşete tocmai prin distanţa faţă de cea din urmă.

Înţeleasă deci în orizontul lui cum a fost cu putinţă ceva nou, filozofia devine, în loc de act (deşi în parte încă act), o adevărată posteritate a actului. De aceea sarcina ei nu e să găsească ori să întreprindă ceva esenţial nou. Istoria lui cum e cu putinţă ceva nou conduce, în cele din urmă, la condamnarea noutăţii prin filozofie. Departe de a spori lumea, ea se însărcinează abia să o facă într-adevăr cu putinţă. Filozofia nu aduce un dincolo: e în chip esenţial îndeletnicire cu lumea aceasta. Ea reabilitează actualul pe toate planurile, îi dă o neobişnuită gravitate, încărcîndu-l de mister, şi face, din evidenţele fireşti ale bunului simţ, problemele nefireşti ale cugetării. Aristotel are o singură

dată dreptate, cînd arată că filozofia se naşte din uimire. Numai că o spusese înainte de el Platon. Am arătat la timp cît de semnificativă filozofic e doctrina lui Augustin, în sînul căreia faptul banal al memoriei, ori chestiunea ca şi de la sine înţeleasă a timpului devin temele cele mai tulburătoare cu putinţă. Şi nimic nu e mai expresiv, în această privinţă, decît răsturnarea pe care o aduce filozofia în considerarea enigmelor universului, atunci cînd nu spune, împreună cu tot ce izvorăşte din bun simţ: misterul este, ci mister eşti. Dintr-o dată cu ea, subiectivitatea — care e locul central al concretului — îşi recîştigă toate drepturile.

Filozofia, înţeleasă ca reabilitare a lumii acesteia, poate părea o întoarcere la concepţia bunului simţ. E însă tocmai pe dos — şi avem încă o dată prilejul de a ne împotrivi lor — de cum se întîmplă în aristotelism şi tomism, filozofii ale „bunului simţ". Acestea din urmă pleacă de la el şi îşi fac un titlu de mîndrie din faptul că îl prelungesc, în timp ce filozofia cea potrivită abia revine la temele bunului simţ, pe care se străduie să le fundamenteze. De altfel, nu concepţia bunului simţ ci doar materia ei regăseşte filozofia. Şi o regăseşte tîrziu, ca o cucerire, nicidecum ca o presupoziţie. Trebuia o întreagă criză sofistă, cu atît mai tulburătoare cu cît punea în lumină starea paradoxală a „evidenţelor", pentru ca Socrate să ajungă la problema ce deschide filozofia: cum e cu putinţă ca oamenii să se înţeleagă între ei. Este aici respect faţă de bunul simţ? E exact pe dos: o revoluţie împotriva bunului simţ, spre a restabili în cele din urmă tocmai adevărurile acestuia. Toată lumea ştie ce înseamnă a fi în mişcare: singur sofistul nu o ştie. Toţi cred a şti cum e cu putinţă viaţa spiritului. Singur filozoful o caută.

Că nu se întîmplă astfel o sporire de adevăruri — sînt destui progresişti care să o regrete. Se întîmplă totuşi în fond ceva mai de preţ, anume o reliefare şi adîncire a lumii de faţă, despre care se uită prea des că e unica. Filozofia năzuieşte să fie reabilitarea ei, a lui *hic et nunc* din cuprinsul ei. Idealismul acela — dacă idealism poate fi numit — care se împotrivea raţionalismului sub cuvînt că ultimul construieşte o lume deasupra celei actuale, nu avea alt rost decît să reabiliteze concretul.[1] De ce am cere filo-

---

[1] Teoria „experienţei" la Kant e centrul interpretării şcolii de la Marburg, la al cărui idealism se face aluzie mai sus.

zofiei să ne dea mai mult decît atît? Drama lumii se petrece aici, iar noi sîntem în ea. Filozofia e conştiinţa consubstanţialităţii noastre cu întregul lumii. E de prisos să încerci a o părăsi pe aceasta, degradînd-o în favoarea altei lumi. Un Platon — poate greşit înţeles — care ar năzui către altă lume, nu spre a o face posibilă ci spre a o uita şi nesocoti pe aceasta, ar fi cel mai puţin inspirat dintre cugetători. Filozofia te învaţă, în cele din urmă, că lumea „cealaltă" e contemporană cu lumea aceasta!

De vreme ce, prin ea însăşi, filozofia nu duce la ceva esenţial nou, ai fi ispitit să crezi că ea nu se orientează către viitor ci spre trecut. Nu făcea aşa însuşi Kant, care trimitea îndărăt, către ştiinţa lui Newton, şi nu se deschidea defel spre geometriile noneuclidiene de mai tîrziu? Dar e nedreptatea cea mare care ar putea lovi întemeierea noastră filozofică. În felul în care înţelegem filozofia, ea e singura disciplină conştient deschisă spre viitor. Numai că viitorul, în ordinea filozofiei, nu înseamnă ceea ce nu este încă; ci instăpînirea în ceea ce este. Departe de a fi ştiinţă a lui ce este, a estimilor, ea e o ştiinţă a lui cum e cu putinţă ce este. Fiinţa e tocmai viitorul ei, iar filozofia se distanţează de aceasta spre a o găsi cu adevărat. Ce mai au de făcut şi încotro mai pot să se îndrepte filozofiile care pleacă de la fiinţă? Ştim bine că ele sînt totuşi numeroase şi că iau tot soiul de înfăţişări. Dar le-am cuprins pe toate sub denumirea de filozofie a cauzelor sau filozofie a Principiului — norma lor statornică fiind că ceea ce precede e mai de preţ decît ceea ce urmează —, iar tocmai despre acest tip de filozofie, pe care cutezăm a-l respinge, am arătat că se orientează spre trecut. Căci prevede o permanentă degradare a Principiului în consecinţe[1], pe de o parte, şi o neostenită nostalgie a consecinţei după Principiu, pe de alta. În perspectiva lor, prin urmare, viaţa spiritului nu s-ar îndruma către altceva, ci către ceea ce e dinainte prezent în înseşi lucrurile unde trebuie regăsit. Adevărurile acelea veşnice, pe care Descartes caută să le regăsească peste tot, sînt într-adevăr trecutul spiritului; pe cînd ştiinţa lui Newton, către care iar nu de la care Kant pleca, reprezintă viitorul său. Descartes, ca orice filozof al cauzelor, cercetează şi contemplă

[1] La Descartes, Dumnezeu trebuia să facă mai mult decît un act de creaţie: să conserve, printr-o permanentă asistenţă, lumea creată.

în viitor urmele trecutului. Filozofia lui cum „a fost“ cu putință ceva nou, în schimb, nu înțelege pe „a fost“ decît ca distanță a spiritului față de propria sa viață, care e neîncetat dispoziție către viitor. Filozofia e posteritate a actului. Ca posteritate, ea a putut face un moment să se creadă că trimite îndărăt; pentru că însă nu e o știință a posterității ci a actului, ea trimite mai ales înainte.

De aceea, fiindcă ea nu orientează spre trecut, este instrumentul memoriei atît de puțin revelator în reconstruirea vieții conștiente, pe care o face filozofia. Dintre facultățile spiritului, memoria joacă, poate, rolul cel mai puțin hotărîtor. În nici un caz ea nu poate fi un mod dominant în desfășurarea spre ceva nou, spre altceva, a spiritului, ci numai un mod auxiliar. Încercarea curioasă a lui Condillac de a reface, aproape exclusiv prin memorie, întreg cîmpul de idei al conștiinței cunoscătoare, poate fi plină de ingeniozitate: ea ne pare esențial nefilozofică. E lesne de văzut cît de puțin favorizează desfășurarea spre ceva nou a spiritului afirmația unui Condillac: cu cît ai memorie mai multă, cu atît ai idei mai numeroase. Mitul acelei statui, înzestrată numai cu simțul mirosului și capabilă, într-o largă măsură prin această „senzație transformată“ care e memoria, să capete idei particulare și chiar idei abstracte, e sortită să ilustreze antipodul vieții spiritului. Viața nu e un simplu transformism, iar activitatea spiritului e mai mult decît simpla prelucrare a unor date inițiale. Ea e pornire spre „altceva“. Memoria dă de același, nu de altceva: și de aceea nu ea transcrie biografia conștiinței noastre.

Caracterul neproductiv și străin de invenție al memoriei o definește ca o rezistență adusă de spirit sieși. Nu cumva rezistența e mai vastă și în același timp mai intimă de cum o poate arăta memoria? Aceasta din urmă nu ar fi decît substitutul unei porniri adînc stabilizatoare a spiritului, pornirea spre contemplație. Mai mult decît senzație prelungită, cum voia Condillac, socotim actul memoriei o contemplație degradată și prelungită. Înțeleasă însă ca un substitut al contemplației, memoria readuce la suprafață acea dezbatere dramatică dintre modul contemplativ și cel activ al conștiinței, dezbatere care ne-ar putea da viziunea finală a filozofiei.

Cît de adînc e pentru filozofie mitul lui Narcis![1] Întreg destinul spiritului, frămîntat între contemplaţie şi acţiune, e în joc o dată cu el. Dar am înţeles statornic cunoaşterea ca o formă de acţiune, iar atunci antinomia s-a prefăcut în una a contemplaţiei şi cunoaşterii. Nimic nu e mai nepotrivit decît a socoti că actul de cunoaştere este un mod al contemplaţiei — direct, cum consideră încă mulţi comentatori că se întîmplă cu Ideile platonice, ori indirect, cum face filozofia Principiului sau cea a memoriei. Şi totuşi, cum ar fi cu putinţă această aproape statornică asimilare a cunoaşterii şi contemplaţiei, dacă viaţa spiritului nu ar fi orientată şi către forme de odihnă? Putem oare ascunde pînă la capăt că spiritul însuşi năzuieşte să îşi împlinească şi să îşi curme destinul în contemplaţie? Aşa cum contemplaţia stă sub semnul unei instabilităţi a omogenului din ea, cunoaşterea tinde, după legea ştiută, să îşi ducă eterogenul pînă la graniţele omogenităţii. Viaţa spiritului e ca o exaltare către alte moduri decît ale sale. Ceva grandios şi tragic, ca o vastă aspiraţie către ordinea incoruptibilă, către moarte, vine să dea adîncime spiritului, în neostenita sa desfăşurare.

E parcă o dublă instabilitate în spirit: cînd cunoaşte, vrea să contemple; cînd contemplă, tinde să recadă în cunoaştere. Niciodată spiritul nu e lipsit de gustul adevărului, iar odată „găsit“ acest adevăr, memoria, ca o zeiţă Echo atotrepetitoare, încearcă să prefacă desfăşurarea spiritului spre altceva în una infinit tautologică. Totuşi, ce ar putea contempla spiritul spre a-şi satisface cu adevărat setea sa de adevăr şi stabilitate? Să contemple o altă lume? Dar, întocmai lui Narcis, spiritul nu ştie altă lume. Să se contemple pe sine? Dar atunci cum poate fi viu, cum se mai poate cunoaşte pe sine? Căci spiritul rîvneşte la harul contemplaţiei fără a consimţi să piardă privilegiile cunoaşterii. El nu se întreabă dacă astfel nu cumva se degradează, înfăptuind, prin trecerea de la contemplaţie la cunoaştere, o adevărată „cădere“; iar istoria filozofiei e poate, în privinţa aceasta, istoria cugetării degradate, care năzuieşte să recucerească ceea ce pierduse.

---

[1] Tema lui Narcis alcătuieşte subiectul cărţii filozofului contemporan Louis Lavelle: *L'Erreur de Narcisse*, Paris, 1939. Aproape totul deosebeşte interpretarea acestuia de cea dată aici.

Şi poate că spiritul este şi mai complex decît Narcis: cine ştie dacă nu e un adevărat anti-Narcis! Căci în timp ce primul se sfîşia între contemplaţie şi acţiune, dar sfîrşea într-un fel undeva, în istovirea prin contemplaţie nefericită, dacă nu cumva, mai înainte, îşi tulburase apele prin nechibzuinţa acţiunii, spiritul ocoleşte atît un exces cît şi pe celălalt, împăcînd moartea şi viaţa într-o aceeaşi desfăşurare paradoxală. Avînd drama lui Narcis, spiritul nu are şi destinul acestuia.

Sfîşiat între contemplaţie şi cunoaştere, între pornirea de a ieşi din sine spre a se fixa şi cea de a se abandona sieşi spre a se pierde în devenire, spiritul împleteşte moartea cu viaţa, năzuind către împietrirea propriei sale însufleţiri. Dacă, în chip obişnuit, contemplaţia dă pe „dincolo“, în timp ce cunoaşterea adînceşte în lumea de aici, de astă dată năzuinţa spiritului către lumea cealaltă nu e decît o mai adîncă înţelegere a celei de faţă. Spiritul sfîrşeşte prin a considera propria sa desfăşurare, împăcînd astfel contemplaţia cu o cunoaştere asupra căreia iar nu dincolo de care se aplică. În exaltarea sa către fixitate şi moarte, el recucereşte propria sa viaţă.

Ce altceva decît un asemenea exerciţiu defineşte filozofia? De aceea ea este poate considerarea vieţii spiritului, din perspectiva morţii sale.

TRADUCEREA CITATELOR, EXPRESIILOR ȘI CUVINTELOR

p. 13. *philosophia perennis* = filozofie durabilă.

ingenium perenne = spirit nepieritor (V. și pp. 14, 16, 17, 19, 21).

p. 15, notă. Din acest unghi, întreaga istorie a filozofiei, în măsura în care se raportează la această problemă, se poate împărți în două: realismul natural, pe de o parte, și, pe de altă parte, toate tipurile de eroare idealistă care se pot concepe, sub orice formă ar fi ea exprimată.

p. 31. μαντεία = extravaganță (V. și pp. 33, 39, nota 1, 47, 54, 89).

p. 31, notă. ἀτοπία = fără-de-loc.

p. 81, nota 3. γένος = gen.

p. 86. În realitate, este ideea de raportare și relativizare pe care Platon o introduce în cele mai subtile speculații, substituind-o absolutului, în sensul conceput de eleatism.

p. 109. νοῦς = spirit (V. și pp. 116, 122).

p. 124, nota 3. *tabula rasa* = ignoranță absolută (V. și p. 246).

p. 125, nota 2. formă.

p. 126, nota 1. Nu gîndirea omului este cea care formează conceptele genurilor și speciilor prin compararea și separarea celor percepute, ci, după Aristotel, aceste concepte există dinaintea oricărei gîndiri omenești formînd *esența* eternă și necesară fiecărui lucru în parte care ține de ele.

p. 130, nota 1. *das Wirklichkeitsproblem* = problema realității.

das Wahrheitsproblem = problema adevărului.

p. 134, nota 1. Dogmatismul definește obiectul ca pe un dat, întrucît îl consideră produs al unor factori finiți, deci epuizabili.

p. 136, nota 1. Așa precum lucrul izolat apărut prin conlucrarea dintre formă și materie reprezintă ceva nou față de cei doi factori,

tot astfel este şi cunoaşterea enunţată în concluzie; dar ea rămîne un produs al premiselor, şi, în această privinţă, este încă dinainte conţinută potenţial în acestea.

p. 140, notă. Astfel, Aristotel a fost numit marele metodic; venind din Platon, recunoaştem în el doar tehnicianul sistematic.

p. 147. Nu ştiu de ce e, Doamne, înspăimîntătoare, adînca şi nesfîrşita ei multiplicitate.

p. 148. şi acest lucru este spiritul meu, şi acest lucru sînt eu însumi.

p. 149. în tine, spirit al meu, măsor timpul.

p. 150. Şi iată (Doamne), Tu erai înăuntrul meu, iar eu în afară.

p. 151. Tu, cel ce vrei să afli, ştii că exişti? Ştiu. De unde ştii? Nu ştiu. Simţi că eşti simplu sau multiplu? Nu ştiu. Ştii că eşti pus în mişcare? Nu ştiu. Ştii că gîndeşti? Ştiu. Aşadar, e adevărat că gîndeşti.

Cine se îndoieşte că totuşi trăieşte, şi îşi aminteşte, şi înţelege, şi vrea, şi gîndeşte, şi ştie, şi judecă? Pentru că, chiar dacă se îndoieşte, trăieşte; dacă se îndoieşte, îşi aminteşte de ce se îndoieşte; dacă se îndoieşte, înţelege că se îndoieşte; dacă se îndoieşte, vrea să fie sigur; dacă se îndoieşte, gîndeşte, ştie că nu ştie; dacă se îndoieşte, apreciază că nu trebuie să fie de acord cu orice. Căci, de altfel, oricine se îndoieşte nu trebuie să se îndoiască de toate acestea: dacă acestea nu ar fi, nu ar putea să se îndoiască de nici un lucru.

p. 152. a trăi, a-şi aminti, a înţelege, a voi, a gîndi, a şti, a judeca (V. şi pp. 158, 159, 162, 165).

cogito, ergo sum = gîndesc, deci exist (V. şi p. 165).

p. 153. spre Tine, Doamne, mi-am îndreptat rugile.

p. 154. despre cer, şi stele, şi soare şi lună.

p. 161. *secundum illam (veritatem)* = conform acelui (adevăr).

de illa = despre acel [adevăr].

p. 163, nota 2. Platon a scris ca să fie citit cu mai multă plăcere decît ca să convingă mai mult.

p. 164. *sapientia* = judecată.

scientia = cunoaştere.

p. 166. *supra mentem* = dincolo de judecata obişnuită.

el nu dovedeşte, el arată.

p. 168. *animus* = suflet.

anima = suflare.

p. 170. *signum* = semn.

verbum = cuvînt.

nomen = nume.

p. 185, nota 3. Acel *dacă vei fi crezut nu vei înţelege* este şi va rămîne veşnic carta oricărei filozofii creştine.

p. 191. care nu a fost într-atît un adept al peripatetismului pe cît a răstălmăcit filozofia peripatetică.

p. 195. încît să fie cel care îşi subzistă.

hic et nunc = aici şi acum (V. şi p. 326).

p. 198. *impressa* = imprimată.

expressa = exprimată.

id quod = ceea ce.

in quo = în care.

Se spune în general că unul este pasiv, din unicul motiv că acela care era în putere primeşte ceea ce există virtual la altul.

recipit = primeşte.

p. 199. *sensus agens* = simţ activ.

p. 199, nota 1. După cum [...] nuanţele culorilor aparţin simţului vederii, tot astfel tipurile de fantasme aparţin intelectului posibil.

p. 200, nota 3. Căci omul nu ar fi pe de-a-ntregul creat de natură dacă nu ar avea în el principiile prin care ar putea desăvîrşi operaţia de înţelegere; iar pe aceasta nu ar putea-o desăvîrşi decît prin intelectul posibil şi prin cel activ. Iată de ce perfecţiunea naturii omeneşti cere ca fiecare din acestea să existe în om.

p. 205, nota 4. Între cunoscător şi [lucrul] cunoscut nu se realizează similitudinea care există conform armoniei din lucru, ci [care există] conform reprezentării.

p. 210, nota 1. adevărul se defineşte prin adecvarea intelectului cu lucrul.

p. 211, nota 3. cum participă [ştiinţa] la cunoaşterea fiinţei.

p. 213, nota 3. Cum ar trebui să fie un discurs asupra metodei pentru a-şi dobîndi dreptul de a se numi tomist?

p. 217, nota 1. deşi Dumnezeu ne e cunoscut prin cele create de El, nu faptul de a fi cunoscut de noi este [lucrul] cel mai important.

p. 220. *intellectus ipse* = cunoaşterii însăşi.

p. 220, nota 2. Există două feluri de ştiinţe. Unele provin din principiile cunoscute prin lumina naturală a intelectului, cum sînt aritmetica, geometria şi [altele] de acest fel.

p. 221, nota 1. cum se prezintă aceeaşi cunoaştere la elev şi magistru.

[...] căci pe cît e aceeaşi pentru lucrul ştiut, pe atît nu [e aceeaşi] pentru căile de înţelegere prin care pricepe.

p. 227. *deus ex machina* = intervenţie divină.

p. 232. *ars indicii* = arta de a arăta (V. şi p. 238).

experientia litterata = experienţa cunoaşterii.

p. 233. *via et ordine* = cu metodă şi ordine.

p. 235, nota 3. *idola fori* = idolii forului.

p. 236. *coniecturam probabilium* = judecată probabilă.

p. 237. *impatientia dubitandi* = imposibilitatea de a pune la îndoială.

p. 239, nota 1. *unio* = uniune.

unitas = unitate.

p. 265. elemente necesare priceperii.

p. 275. Să nu ni se lenevească spiritul (V. şi p. 318).

tarditatem ingenii = încetineala minţii.

p. 285. *mathesis universalis* = ştiinţă universală (V. şi pp. 285, 286).

p. 287. Aceste lungi înlănţuiri de cunoştinţe, toate simple şi lesne de priceput.

p. 304. Cînd Dumnezeu socoteşte şi gîndeşte — se face lumea.

p. 309, notă. ... acest mozaic conceptual care devine pentru el [Descartes] realitate.

p. 310. dacă B va fi în A, A + B = A.

p. 311. ceea ce trece dincolo de geometrie ne depăşeşte.

p. 318. *neferietur* = nelenevire.

CUPRINS

Culegere și paginare HUMANITAS

Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group

... problema fundamentală „Cum e cu putință ca spiritul să nu fie la nesfîrșit tautologic, ce anume îl însuflețește, în ce măsură devine, cu alte cuvinte cum se înnoiește neîncetat“ stă, chiar atunci cînd nu e limpede pusă, în inima oricărei filozofii viabile.

C. NOICA

... ceea ce rămîne pînă la urmă [din Noica] e bucuria de a gîndi, farmecul originar al ideii, jucîndu-se [...] cu fragmentele lumii.

A. PLEȘU

ISBN 973-28-0575-7